دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

الجزء الأوّل

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

تتنوّع دراسات الفقه الإسلامي وتتشعّب وتطال زوايا مختلفة من حياة الفرد والجماعة، ولا تكاد تقف الموضوعات القديمة التي أعادت لنفسها الظهور بتحدّيات جديدة، وكذلك الموضوعات الجديدة، بما يفرض على الفقيه والباحث في الفقه الإسلامي الرصد والمتابعة وتجديد النظر والتأمّل.

ونظراً لما يشغله الفقه الإسلامي اليوم من مساحة كبيرة من النقاش والتأثير والتداول والإشكاليات والحلول.. كان لابد من المواكبة فيه والتطوّر وعدم التوقف عند حدّ معيّن.

وقد كنت كتبت فيما مضى مجموعةً من الأبحاث الفقهية وكان الكثير منها مما ألقيته من دروس البحث الخارج على طلاب العلوم الشرعية (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية بمدينة قم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فيما كنت أتناوله من موضوعات فقهية متفرّقة (غير الأبواب الفقهية التي قمت بتدريسها كاملةً حتى الآن مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فأحببت أن تلتئم هذه الأبحاث الاستدلالية المتنوّعة في كتاب يشكّل سلسلة قد تصدر أجزاؤها تباعاً لو وفّق الله تعالى وأراد، بحيث يصدر كل عام أو عامين مجلد منها، إن شاء الله سبحانه.

من هنا، كان إصدار هذا الكتاب ـ السلسلة من الأبحاث الفقهية أو ما يتصل بالفقه من دراسات استدلالية ومقارنة، وأرجو من القارئ الكريم أن لا يضنّ عليّ بإفاداته الكريمة وأن يتحفني بما يرشد عقلي ويوسّع أفقي وينوّر طريقي، فيكون مصداقاً للحديث النبوي والعلوي: «المؤمن مرآة المؤمن ...»(١).

وإذا وفّق الله ويسّر فسوف أحاول إصدار الأجزاء اللاحقة لهذا الكتاب ـ السلسلة ضمن فترات معقولة ممّا ألقيته من دروس وأبحاث متواضعة.

ويهمّني أن أتوجه بالشكر الجزيل من مركز الثقلين لا سيما شخص مديره الأستاذ علي الجوهر على تجشمه عناء صفّ الحروف وإخراج الكتاب بهذا الشكل الجميل، وأشكر ناشر الكتاب أيضاً.

ولا أستطيع ـ ختاماً ـ إلا أن أقدّم هذه الجهود البسيطة هدية متواضعة إلى الفقهاء الذين تربينا تحت أيديهم وتعلّمنا من علومهم واستنرنا بهديهم، سائلين المولى سبحانه أن يمنّ على الأمّة الإسلامية دائماً بفقهاء مستنيرين منفتحين واقعيين يجمعون بين أصالة الفكر وعمق النظر وصحوة الضمير وحداثة الوعي وخبرة الممارسة، إنه قريب مجيب.

حيدر محمد كامل حب الله

٨ ـ شوال ـ ١٤٣٢ هـ

٦ ـ ٩ ـ ٢٠١١م

---

(١) تحف العقول: ١٧٣؛ وسنن أبي داوود ٢: ٤٦٠.

الفقه الإسلامي

ضرورات للدخول في مرحلة جديدة

١. الفقه الإسلامي المعاصر، وإشكاليات التجديد

ثمّة مدرستان كبيرتان تتجاذبان الفقه الإسلامي اليوم، بفريقيه: الشيعيّ والسنّي:

المدرسة الأولى: وهي المدرسة التراثية التي تميل أكثر إلى الأصول الاجتهادية التي قرّرها متقدمو العلماء، وتقوم بتطويرها تطويراً تدريجياً هادئاً، أي أنها تأخذ تلك الأصول ثوابت في الأعم الأغلب، وتنطلق عبرها، وترى أنّ مجال الاجتهاد وحرية البحث العلمي مفتوحةٌ على مستوى تفاصيل الأصول المذكورة، وأحياناً على مستوى بعض هذه الأصول وبشكل محدود نسبياً.

وتبدو للقارئ معالم شبه واضحة إلى واضحة تماماً ـ إذا لم نُرد أن نكون متفائلين ـ لأبرز العناصر والبُنيات التي تُقام عليها فقهيّات هذه المدرسة واجتهاداتها، فعنصر التراكم المعرفي لدى هذه المدرسة أكبر من المدرسة الأخرى، يساعد في ذلك مرور أجيال كثيرة ساهمت في تنقيح وتشييد وتهذيب وتشذيب أركان ومعطيات هذا اللون الاجتهادي في علم الفقه.

ورغم ذلك، نجد أن بعض الأصول والمنطلقات والقواعد التي ينطلق منها هذا الفريق من الفقهاء ما يزال غير مدروس على مستوى التدوين، أي أنه لا توجد بحوث مستقلّة فيه، يجري البحث حولها والتعليق عليها، ولهذا يمكننا القول: إن

أصول الفقه الإسلامي في صورته المدرسيّة له وجهان: أحدهما ظاهر مدوّن بارز، نجده في المصنّفات الأصولية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري وإلى يومنا، وثانيهما مضمر مختبئ كامن في ذهن الفقهاء، قائم في بعض الأحيان على تراكم الخبرات وتجارب التعامل مع النصوص والمعطيات الاجتهادية، ولا يصحّ اعتباره باطلاً بحجّة أنه لم يخرج إلى عالم التدوين والبحث الواعي بل ظلّ في اللاوعي.

نعم، هناك حاجة ماسّة لإخراج هذا المخزون المتراكم على صورة المفاهيم الملفوظة، لكي تدرس بشكل مركّز، وهنا يحصل أنّ بعض هذا المخزون عندما يصل إلى هذه المرحلة تشتدّ قوته، وتتراكم البراهين عليه، ويُصبح أشدّ وضوحاً ومنهجةً ودقة، كما يحصل أنّ بعض هذه المفاهيم ينكشف ضعفه وعدم وجود مستند علمي له، وأنّ الحالة النفسية هي التي لعبت دوراً في ترسيخه، فلمّا أخضعت لمجهر النقد العلمي بان أنّها ليست بشيء يستحقّ الوقوف عنده.

من هنا، نطالب بتفكيك هذه الأُسس غير الملموسة للفكر الاجتهادي، بغية انجلاء المعرفة أكثر فأكثر، واستحكامها من جهة، كما وتنقيتها من جهةٍ أخرى.

المدرسة الثانية: وهي ما نسمّيه ـ الآن ـ المدرسة المعاصرة التي تمثل بعض شرائح المجتمع العلمي.

ميزات القوّة والضعف في الاتجاه التجديدي في الفقه الإسلامي

تمتاز هذه المدرسة بميّزات، بعضها يعبّر عن نقاط ضعفٍ، وبعضها الآخر عن نقاط قوّة:

أ ـ الأصول الاجتهادية بين التدوين الواعي والممارسة غير الواعية

من نقاط الضعف في هذه المدرسة، كثرةُ الأسس غير المدروسة صراحةً، وإنما

هي مختزنة في اللاوعي نتيجة تراكم المعطيات الفكرية، تماماً كما حصل ـ وفق ما بيّناه ـ مع المدرسة التراثية، لكن مع فارقٍ في أن درجة التنظير المفاهيمي في المدرسة التراثية أكبر منه في المدرسة المعاصرة، وذلك ـ كما قلت ـ نتيجة الجهد المركّز على الأجيال، فإن هذا العمق التاريخي سمح لهذه المدرسة بالكشف عن بناءات كثيرة تقوم عليها، فيما المدرسة المعاصرة ما زالت تعاني ـ في بعض أوجهها ـ من درجةٍ كبيرة من اللاتنظير في هذه الأسس، وهو ما زاد من الغموض حولها أمام الطرف الآخر الذي لم يَعِش هذه الأسس في لاوعيه.

ولكي أعطي مثالاً، أذكر مسألة تاريخية النصّ الديني، فقد ذهب فريقٌ معاصر إلى القول بأنّ الأصل في الأحكام الفقهية أن تكون تاريخيةً، وأن الحكم الثابت الإلهي يحتاج إلى شاهد يدلّ عليه، فلو أصدر النبيﷺ حكماً فإن القاعدة تستدعي اعتباره حكماً تاريخياً مرحلياً لا نشاط له في الحقبة المعاصرة، إلا إذا ساعدتنا الشواهد الخاصّة على إثبات استمراريّته في الزمان والمكان، كما أنّ بعض أنصار التاريخية، ولو لم يصرّحوا بهذا المبدأ، إلاّ أنّهم كثيراً ما يتعاطون مع النصّ الديني بعقلية تاريخية.

وعلى العكس من ذلك المدرسة التراثية؛ حيث اعتبرت ـ بالأعم الأغلب منها على الأقلّ ـ أنّ الأصل في النصوص الدينية أن تكون إلهيةً ثابتة عبر الزمن، وأنّ الحديث عن تاريخيّتها يظلّ هو الاستثناء الذي يحتاج إلى شاهد أو قرينة؛ ولهذا قلّ توظيف المنطق التاريخاني في التعامل مع النصوص الدينية في الوسط التراثي، مع نسب مختلفة بين مثل مدرسة الرأي ومدرسة الحديث.

وهنا نلاحظ أنه من النادر أن يتصدّى الفريق المعاصر في الاجتهاد الفقهي لدراسة تاريخية النصّ الديني على صعيد أصول الفقه، وحتى لو تصدّى لذلك،

فهو لا يقدّم التاريخية سوى مسلّمٍ أنتجته التراكمات المعرفية الفلسفية والألسنية، دون أن يكيّف هذا المفهوم في بناء الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي، أي أنه لا يقوم بعملية تبيئةٍ له في نطاق الاجتهاد الإسلامي؛ حتى يحظى بالاعتراف، وهذا ما يستدعي تسجيل ملاحظة، وهي أنّ ذلك أدّى إلى حالة من الفوضى أحياناً في التعامل مع بعض النصوص دون ضوابط تحدّد إطار الاستخدام التاريخاني للنصّ، مما أوجب قلق الفريق المدرسي في المؤسّسة الدينية.

من هنا، كانت هناك حاجة ماسّة لطرح البناءات التحتية على بساط البحث، تلك البناءات التي لم تتحوّل إلى مقولات مفاهيمية مدوّنة، فحركة التدوين من شأنها إلغاء حالة الاستنساب أحياناً، أو فوضى التطبيق أحياناً أخرى، أو عدم تحديد الدائرة والنطاق اللذين يتحرّك داخلهما هذا المفهوم أو ذاك.

ب. الاقتطاع الفقهي من المناخات العقدية

وفي هذا السياق، ثمّة نقطة ضعف أخرى تعاني منها هذه المدرسة على مستوى آليات عملها، فهذه المدرسة تمثل أنموذج الانفتاح على الآخر من الاتجاهات الفقهية المتنوّعة في الساحة الإسلامية، ولا تبدي كثير ممانعة من استقاء مقولات من مذاهب أخرى عندما تقتنع بها، أي أنّ الحاجز المذهبي ليس عقبةً أمامها في إنتاجها الفقهي، وهذه نقطة إيجابية في حدّ نفسها ومن حيث المبدأ.

لكنّ المسألة أنّ عملية التوظيف هذه يتمّ اقتطاعها ـ أحياناً ـ اقتطاعاً من داخل النسق المذهبي الآخر دون ملاحظة المناخ الذي تعيش فيه أو تنمو هذه المقولة أو تلك في إطاره، وحيث نعرف أن علم أصول الفقه قد وُلد تاريخياً ـ على الصعيد الشيعي الإمامي ـ من رحم علم الكلام، لا فقط من رحم علم الفقه أو الحديث،

خلافاً ـ تقريباً ـ لما يرى السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، كما تحدّثنا عن ذلك واستعرضنا الشواهد في دراسة أخرى، فإن معنى ذلك وجود ترابط وثيق بين علمي الكلام والأصول، وهذا الترابط وإن كان تاريخياً إلاّ أنه ما زال يلقي بظلاله على إنتاج أصول الفقه الإسلامي، ومن ثم يجب الأخذ بعين الاعتبار العناصر الكلامية المتواشجة مع المقولات الأصولية في المذاهب الأخرى؛ لأنّ التغافل عن هذا الموضوع سوف يؤدي إلى اصطدام مشروع النهضة الأصولية والفقهية بملفّ الخلاف المذهبي، والجميع يَعرف أنّ النصر سيكون لصالح الملفّ الكلامي والمذهبي من الزاوية النهضوية والاجتماعية والسياسية.

إذن، فمن الضروري أن تحدّد المناخات الكلامية و.. التي تحيط بالنتاج الأصولي والفقهي للمدارس المختلفة، لتحديد مدى إمكانية التوظيف بما لا يتصادم مع المناخات التي تحملها المدرسة الأخرى، وعدم الاستعجال في هذا الموضوع.

ج ـ الاجتهاد: من النص والواقع، أم من الواقع إلى النص؟

وفي إطار الملاحظات، ثمّة فارق واضح بين هاتين المدرستين اللتين صدّرنا بهما الحديث هنا، وهو أنّ المدرسة التراثية تنطلق ـ عادةً ـ من النصّ إلى الواقع، فالواقع فيها منفعل، فيما النصّ هو الفاعل، حسب البناء الأيديولوجي الذي تؤمن به، وإذا ما احتاجت أحياناً إلى مراجعة الواقع قبل مطالعة النص فهي تراجعه من منطلق الحاجة إلى تحديد موضوع الحكم، حتى تضع الحكم الصحيح في مكانه الصحيح، وهذه خطوة جديرة وصحيحة ومنطقية أيضاً.

في مقابل ذلك، كثيراً ما نجد أنصار المدرسة الثانية ينطلقون من الواقع إلى النصّ، أي أنّ درجة ملامستهم للواقع وانفعالهم به تبقى أكبر، لهذا فهم يسعون

لجعل الواقع مؤثراً ـ معرفياً وإيبستمياً ـ بالنص، فتتقيّد بذلك حركة النصّ طبقاً لمتطلّبات الواقع.

ولعلّ مثالاً مبسّطاً غير مفرط لهذا النوع من التفكير، هو ما جاء في كلام السيد محمد باقر الصدر في كتاب «اقتصادنا»؛ فقد لاحظ الصدر أنّ الاجتهاد السائد في المدارس الفقهية هو اجتهادٌ يتعامل مع النصوص ونظام الحجيّة وبراءة الذمّة، لهذا فعندما يواجه أيّ إنسان حالةً ما في الحياة فإنه يرجع إلى ما تتطلبه منه النصوص الدينية؛ لكي تبرأ ذمّته أمام ربه سبحانه وتعالى، ومهما كانت نتائج البحث الفقهي فإنها لن تبدو ذات ثغرات عندما نطبّقها على حياة فردية شخصية، اللهم إلاّ نادراً، أما عندما نريد تطبيقها على حياة مجتمعيّة وعلى مستوى الأمّة والدولة، فإن شيئاً من عدم الانسجام سوف يحصل داخل نتائج البحث الاجتهادي، وعندما واجه الصدر هذه المشكلة في إطار رسم معالم مشروع اقتصادي متكامل، اندفع ـ بقطع النظر عن التبرير الفقهي ـ إلى طرح فكرة الأخذ بالاجتهادات المختلفة للفقهاء عبر الزمن، وتركيب مكوّن جديد متوالف ومنسجم فيها، وهذا التوالف هو توالفٌ يفرضه الواقع، لكنه على الصعيد النصّي لمجتهدٍ ما ليس انسجاماً في نتائجه من حيث تبعيّتها للأسس الاجتهادية والأدلّة، كما هو واضح.

هذا اللون من التفكير يضغط الواقع لتبنّيه، تماماً كما نجد اليوم نزوعاً نحو المقاصدية في التشريع وعودةً إلى طروحات الشاطبي (٧٩٠هـ)، حتى في بعض الأوساط الشيعية، اعتقاداً بأن المقاصديّة يمكنها التجاوب مع الواقع بشكلٍ أفضل، كما وهناك حديث جادّ عن فقه المصلحة، وهو حديث كان شبه محرّم في الوسط الشيعي الإمامي قبل نصف قرن من الزمن، لكنّ تجارب الحياة وخوض الفقيه غمار تأسيس الدولة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فرض عليه تناول هذا

الموضوع بشكل أكثر جدّيةً واهتماماً.

إذن، فما هو المنهج الصحيح؟ هل الواقع هو الأصل؟ أم النصّ هو الأساس؟ أم هي توليفةٌ ما بين النصّ والواقع؟ وما هي هذه التوليفة؟

من الطبيعي أن تعكس رؤيتنا للواقع موقفاً هنا، فمن يرى واقع الحياة اليوم في انحدار واندحار من الطبيعي أن يميل أكثر لمرجعية النصّ، أما من يراه عكس ذلك فلا أظن أن نزعةً تشاؤميةً بهذا القدر سوف تحكمه.

لست هنا بصدد اتخاذ موقف نهائي؛ فالآراء متعدّدة، إنما نريد أن نؤكّد أن الإفراط في تبنّي أحد الاتجاهين، لم يجلب الكثير من النجاحات، فنحن لا نريد الله وأحكامه ألعوبةً بيدنا نُنطقه بما نشاء والعياذ بالله، كما لا نريد أن نصدّر إسلاماً للبشر لا يمكن أن يتكيّف مع البشرية، ولو في أحد الأزمنة، ويحلّ مشاكلها التي يُعنى بها حقّاً، ما دمنا نعتقد بخلود هذا الدين واستمراريّته.

د ـ هل اختبرت مدرسة التجديد الفقهي نفسها على أرض الواقع؟

وفي السياق عينه، هناك نقطة أساسية أيضاً، وهي أنّ الفريق المعاصر لم يختبر بشكل جادّ أفكاره على أرض الواقع؛ إذ كان المهيمن غالباً هو التيار المدرسي، وكانت معطياته الفقهية والقانونية هي الأكثر حضوراً وتطبيقاً وإنجازاً؛ لهذا بدت عناصر النجاح والإخفاق فيها بشكلٍ أكبر، أما الأطروحات الجديدة فلم نجدها تهيمن على نمط الحياة الدينية، حتى ننظر في آثارها الإيجابية والسلبية على مدى مدّة زمنية يمكن من خلالها الخروج بنتائج، ولهذا ظلّت بعض عناصر الضعف في هذا اللون من التفكير خافيةً ومستورة؛ لأن الواقع العملي هو الذي يكشف ـ غالباً ـ ضعف أطروحات قانونية وتشريعية.

إذن، فمن الضروري عدم المبالغة في النزعة المثالية التي تقدّمها لنا معطيات المدرسة الجديدة، بقدر ما المطلوب رصد تطوّرات الساحة الميدانية لمعرفة مدى النجاح الذي تحقق؛ إذ من الممكن لرؤيةٍ ما أن ترفع عن كاهلنا رؤيةً سابقة ذات آثار سلبية، لكن المهم أن لا توقعنا في آثار سلبية أكبر من ناحية ثانية.

٢. معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلميّة

يعرّف الكثير من العلماء الأعلميةَ بأنها الأقدرية؛ فالأعلم هو الأقدر على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وهو الأدق في فهم مصادر الاستنباط[١].

وهذا التعريف ـ مع تطعيمه بتوضيحات ـ أفضل من غيره، وقد راج في أوساط المتأخرين من علماء الإمامية، ولا نبحث الآن في الأعلمية والنظريات فيها، إنما سنجعل هذا المفهوم مدخلاً لإعادة قراءة المفاضلة العلمية ومعاييرها في المدارس الدينية.

أ. معضل مفهوم الدقّة العلمية بين المناخات العرفية والمماحكات العقليّة

أوّل المفاهيم التي تحضر إلى الذهن عند الحديث عن أعلمية ولو نسبية بين العلماء ـ وحديثنا بصرف النظر عن مسألة التقليد ـ هو مفهوم الدقّة العلمية؛ حيث يتصوّر الكثيرون من العلماء وطلاب الشريعة الإسلامية أنه كلّما كان هناك دقة في عملية الاجتهاد كشف ذلك عن مدى العمق والجودة اللذين يتمتع بهما هذا المجتهد أو ذاك. وهذا التصّور صحيح، ليس في العلوم الشرعية فحسب، وإنما في سائر العلوم الأخرى أيضاً.

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال: السيد محمد الروحاني، المسائل المنتخبة: ١٠؛ والسيد علي الخامنئي، منتخب الأحكام: ١٠؛ والسيد علي السيستاني، المسائل المنتخبة: ١٤.

لكنّ مقولة (الدقة) مقولة تخضع للمناخ الذي تمارس فيه؛ فدقّة الفيلسوف في أبحاثه الفلسفية، ودقة عالم الكيمياء في مختبراته العلمية، ودقة الطبيب في معالجاته الطبية، تختلف عن دقة وظرافة الأديب في نسجه لخيوط الصورة الخيالية عما يتحدّث عنه، وعن دقة الشاعر في نظمه الشكلي والمضموني لقصيدته الشعرية؛ فالمناخ يلعب دوراً في تعيين مصداق الدقة وتبلورها الخارجي.

من هذه النقطة بالذات؛ ندخل إلى العلوم الإسلامية، وأركّز هنا على علوم الشريعة والفقه؛ حيث ـ وانطلاقاً من القرن الحادي عشر الهجري ـ شهد الفقه الإمامي منعطفاً خطيراً على هذا الصعيد، وذلك أنه بدأ يشهد نوعاً من الدقة تختلف عن مثيلاتها في مصنّفات علماء مدرسة النجف القديمة والحلّة وحلب وجبل عامل والبحرين؛ فهذه الفترة اللاحقة تطوّر فيها الفقه من حيث المنهجة والتنظيم والاستيعاب والإشراف والإحاطة والظرافة والعمق؛ وهذا منطق تطوّري طبيعي نحمد الله عليه؛ لكنّ هذا التطوّر اللافت في القرون الأخيرة صاحبته بعض المشاكل أيضاً، وهي مشاكل لابد من تلافيها حمايةً للمسيرة التطوّرية من الإخفاق أو التراجع أو الدوران السريع حول الذات.

وإحدى هذه المشاكل حصول تحوّل في العقل الجمعي في الوسط العلمي إزاء مفهوم (الدقة العلمية)، وقد بدا هذا التحوّل على صعد عدّة أبرزها:

١ ـ حصل تصوّر في بعض الأوساط وما يزال أنّ الهيمنة على كتب التراث تعدّ معياراً؛ وهذا ما سجّل في تقديري ضربة قاصمة للوعي، مع أنه لم يكن في حدّ ذاته سوى أمراً حسناً صائباً. وأقصد بما قلت أن الإشراف على التراث ومعرفة الكتب والعلماء وأقوالهم وتطوّر النظريات وسيرورتها وصيرورتها، كلّه من العلوم الخادمة للاجتهاد خدمةً جليلة؛ لهذا نجد هفوات عظيمة حتى عند بعض الكبار ناشئة من

عدم اطلاعه على التراث وتحوّلاته، لكنّ الخطأ الذي حدث أن صار الفعل الإبداعي خاضعاً للعقل التراثي، أي أنك تجد شخصاً محقّقاً لكتب تراثية كثيرة مثلاً ويحفظ ما شاء الله من القصص العلمية والأحداث وأسماء الكتب والمساجلات و.. يعدّ في الوعي العام داخل المؤسسة الدينية رجلاً كبيراً قياساً بآخر قد يكون أقلّ منه في هذا المضمار غير أنه أفضل منه في إبداع الأفكار وطرح التصوّرات الجديدة وعدم اجترار التراث و... أو تجد آخر حفّاظاً للفتاوى والفروع الفقهية، حَفّاظاً للكتب القديمة وغيرها، كأنّ هناك صورة لهذه الفتاوى والتفريعات في ذهنه؛ لكنه أعجز عن أن يقدّم هو بنفسه لك تفريعاً جديداً.

إذن، فمعرفة التراث وما في الكتب ضرورة؛ ونحن من أشدّ المدافعين عن قراءة تاريخ العلوم والنظريات، لكن لا يفترض أن يغدو هذا العنصر مقوّماً وحيداً أو فريداً لمدى دقة العالم وعمقه وتبحّره وهيمنته على العلوم.

وفي هذا السياق عينه؛ نلاحظ في الأوساط العلمية مؤخراً شياع المؤتمرات والندوات والمؤلّفات التي تدور حول أشخاص ينتمون للتراث ـ ولو القريب منه ـ كما نجد تضخّماً كبيراً في مؤسّسات تحقيق التراث وإخراجه بحلّة جميلة، وكلّه مطلوب وحسنٌ ومنشود كما ألمحنا إلى ذلك في موضع آخر؛ لكن يجب أن لا يكون على حساب الإبداع، وعلى حساب إقامة المؤتمرات والندوات والمؤسّسات القائمة على الموضوعات الجديدة ليتم التناقش فيها، وليس ـ فقط ـ على شخصيات التراث وكتبه، إلا بقراءة إبداعيّة وتجديدية، فما هو حاصل اليوم مطلوب جداً، لكنه ليس كافياً.

٢ ـ على خطٍّ آخر، نما في هذه الفترة علم الأصول نموّاً مذهلاً يستحقّ التقدير والاحترام، وليس من شك أنّ نموّ هذا العلم قدّم خدمات جليلة للاجتهاد

الفقهي، لكنّ الذي حصل أن أخذ مفهوم (الدقة) في هذا العلم يصيّره علماً فلسفياً تجريدياً قائماً على التحليلات البعيدة عن حاجة الاجتهاد العملية، فتضخّمت فيه أبحاث وطرحت فيه أفكار تحت حجج كثيرة كشحذ الذهن وغيرها حرفت ـ إلى حدّ ما ـ الاجتهاد عن مساره، ولا نتحدّث هنا فقط عن بعض الموضوعات الدخيلة على هذا العلم أو ما ليس له فائدة عملية، بل يهمّنا أكثر الحديث عن حصول تشوّه في طرائق البحث والمعالجة، ففي اللغويات يصار لفهم النصوص عبر تأسيس قواعد لا تنتمي إلى روح اللغة وعرفيتها، حتى غدت أمام الفقيه صورة رياضية يُسْقِطها على النصوص في التعامل معها كقوانين عليا كالخاص والعام والمفهوم والمطلق والمقيّد و.. وعندما دخل هذا الأصولي مجال فهم النصوص وضع هذه الصورة على عينيه، فبدل أن يقرأ النص بعيداً عن حمولات قواعدية ليرى دلالته العرفية القائمة من خلال عناصره بأكملها، واجهه فوراً بعمل قواعدي ممّا بدّل حركة الاجتهاد من شكل عرفي إلى شكل رياضي، وهو في تقديري أخطر ما حصل في هذا المجال تحت مسمّيات الدقة والقدرة على تطبيق القواعد و...

ولا يعني ما نقول حتمية الفوضى الذوقية في فهم النصوص، بقدر ما يعني أن الذي يفترض أن يواجه النص ـ الذي هو بُنية لغوية ـ ليس قوالب قواعدية، وإنما عقل مفرّغ من هذه القوالب لينظر بعرفية تامة وبوجدانية لغوية، ثم إذا حصلت التباسات أو تردّدات عدنا للقواعد لتحدّد لنا ما نفعله، فالمنطلق ليس القواعد دائماً لنخرج بالفهم اللغوي، بل قد تكون القواعد هي السبيل الأخير، عندما لا تقدّم عفوية الفهم أيّ معطيات أو كثير معطيات، وهذا شيء يمكن أخذه حتى من المعايير التي وضعوها هم في أصول الفقه، فعندما يتحدث عن بحث المفاهيم فهم يقرّرون أنّ لهذه الجملة مفهوماً وتلك ليس لها مفهوم، ويقولون هذا في الحال

الأوّلي حيث لا قرينة، وكذلك عندما يتحدّثون عن دلالة الأمر والنهي ـ مادّةً وصيغة ـ على الوجوب أو الحرمة، فهم يستثنون حال وجود القرينة، والأمر عينه في بحث الإطلاق والتقييد وبشكل أوضح، سيما عندما تعمّم القرائن للقرائن اللبّية واللفظية والمقالية والمقامية والحالية والسياقية وغيرها، إذاً فالقاعدة تأتي حيث لا نجد العناصر المضافة هذه.

وعندما نتحدّث عن عرفية الفهم، ونراهن على مصداقية هذه العرفية العفوية، فنحن نفترض سلفاً أنّ الفقيه ممّن يعيش روح اللغة وأذواقها ويتماهى معها، ولا ينزّه نفسه عن السباحة الممتعة في ثنايا كتب الأدب والشعر والتراث العربي القديم، ولا يراه عيباً يعاب عليه في المدارسة الدينية، أو علامة استفهام تطال مستواه العلمي، بل هو ذوّاق للّغة يعيش معها قدر المُكنة، يحياها ويشعر بها في وجدانه، هذا هو رهاننا على الفهم العرفي؛ ومن هنا ينشأ هذا الرهان، وليس فقط من مراجعة كتب اللغة ذات الطابع القواعدي ككتب النحو والصرف والبلاغة والمفردات، فهذه كلّها مداخل للغة وليست اللغة نفسها، هي مداخل صاغها العلماء فيما بعد، وجزاهم الله خيراً، فاللغة روح قبل أن تكون فلسفة، واللغة حياة قبل أن تكون قواعد، واللغة ذوق يلمسها الإنسان بالشهود وليس فقط بالعلم الحصولي، ولعمري هذه أكثر الأشياء خطورةً وأهمية ودقّة، والأسف كلّ الأسف أن تفرّق شمل اللغة العربية في أوساط كثير من المدارس الدينية، فلم تعد تجد الكثير من العلماء والفقهاء من أمثال السيد عبد الحسين شرف الدين والسيد محسن الأمين والشيخ محمد رضا المظفّر والشيخ محمد أمين زين الدين والشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء و.. ممّن يفيض عليك من البيان العذب وروعة البلاغة وعيش اللغة وإحساسها والذوبان فيها وبلوغ النشوة في استذواق حلو طعمها، وستكون لنا وقفة في الحلقة القادمة ـ إن شاء الله ـ مع مسألة الفهم العرفي لنصوص

القرآن والسنّة.

وفي المسار نفسه، ظهر تصوّر ما زال يهيمن أيضاً على تفكير طلبة العلوم الدينية؛ وهو تصوّر الفصل بين الفقه وأصول الفقه؛ فهناك من يتحدّث عن فلان الضليع في أصول الفقه وأنه مقتدر في هذا العلم، وهذا شيء جيد بل ممتاز، لكنّ التضلّع في أصول الفقه لا يمثل العالم الأعلم أو المفاضلة النهائية، حيث تجد ـ كما يقول السيد الخوئي[1] ـ من هو صاحب يد طولى في الأصول بيد أنه ضعيف في الاستنباط الفقهي، وما أكثر هؤلاء الذين تجد عندهم التضلّع والتفنّن في الأصول، لكنك عندما تحاورهم في قضية فقهية تصاب بالصدمة من ضحالة ما عندهم وضعفه؛ فليس هذا هو الأعلم الأنموذجي، أي الأعلمية القواعدية الكبروية؛ بل المهم في الأعلم جملة عناصر عملية الاجتهاد وليس فقط أحد عناصرها وهو أصول الفقه الإسلامي؛ من هنا عاب الإمام الخميني على النظر إلى أصول الفقه كعلم مستقل، وإنما هو علم آلي لخدمة العملية الفقهية[2]؛ وربما من هنا نلاحظ على بعضهم كالسيد الخوئي[3]، اعتبار علم الأصول هو العمدة. وهو كذلك إلى جانب غيره، لا أنّ غيره يأخذ دوراً ثانوياً أمامه لاسيما اللغة والتاريخ، بل نحن نلاحظ أن بعض العلماء ـ مثل السيد محمد سعيد الحكيم[4] ـ عندما يريد تحديد الأعلمية ينظر إليها على شكل حلقات تبدأ من القواعد وتنتهي بالتطبيق لتلك القواعد؛ وهذا ما ناقشناه قبل قليل، فالاجتهاد ليس لزاماً أن يكون ذا هيكلية من هذا النوع، بحيث

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٤.

(٢) روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد: ١١ ـ ١٢.

(٣) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢١؛ وله عبارات توحي بتأخر الأصول عن اللغة؛ انظر: المصدر نفسه: ٢٥.

(٤) الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ٣٧٣.

يشعر الفقيه أنه يحمل قواعد يريد إسقاطها على النصوص؛ بل ينطلق الاجتهاد ـ كما سنرى ـ من اللغة والتاريخ بنفس الدرجة التي ينطلق فيها من قواعد أصول الفقه الإسلامي.

ولعلّ هذا ما يؤيّده كلام السيد مصطفى الخميني؛ حين يرى أنّ مباحث الأصول إنما فصلت عن الفقه حذراً من التكرار[1]؛ إذاً فالأصول من رحم الفقه ويحمل روحه وحاجاته وهمومه وأنماطه لا أنه يُخارجه ثم يسقط عليه من الأعلى. وربما لهذا التزايد التجريدي في علم الأصول رفض الإخباريون هذا العلم؛ لما وجدوه من أنه بدأ يفارق روح القرآن والسنّة، ويتعامل بتجريدية عقلية لم يألفها الفقه من قبل، كما يحتمل ذلك بعض العلماء الباحثين[2]، وربما لهذا أيضاً تخلّى الاتجاه العام عند أهل السنّة منذ قرابة القرنين من الزمن عن هذا النموّ التجريدي في الأصول، والذي عرفوه قبل الشيعة الإمامية بقرون، مع مثل كتب الخبازي وابن أمير الحاج وغيرهما.

والمؤسف أن بعض الأوساط العلمية تجعل معيار التقدّم هو حلّ المعضلات العالقة في علم أصول الفقه كاجتماع الأمر والنهي والمعنى الحرفي والعلم الإجمالي.. فيما تجد بعض هؤلاء لا خبرة لهم باللغة العربية وروح الأدب العربي، ولا اطلاع لهم على تاريخ القرون الأولى التي صدرت فيها النصوص، وسنتحدّث لاحقاً ـ بعون الله ـ عن مسألة التاريخ، وليس لهم طول باع في علمي الرجال والحديث، ولعمري إن هذا لمّا يؤسف له بحقّ.

إنّني أشبّه التصوّر السائد في بعض الأوساط بما كان يتصوّر في العلوم الحديثة

---

(١) مصطفى الخميني، الخلل في الصلاة: ٦.

(٢) محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسّرة ١: ٥٥٩.

قبل فترة، من أنّ الذكاء تحدّده علوم مثل الرياضيات، فهناك من يتصوّر أنّ الذكاء الحوزوي يظهر فقط في مثل علم الأصول، وقد تخلّى العالَم اليوم عن هذه النظرية، وصاروا يتحدّثون عن أكثر من اثني عشر نوعاً من الذكاء عند البشر، حتى وصلوا للذكاء العاطفي، فقد أكون ذكياً في الرياضيات لكنّي غبي في التجارة، فمن قال لي: إنّ ذكائي هذا مقدّم على ذكاء التجارة، أو الأدب الذي أعجز أنا عنه، وأسلّي نفسي بالذكاء في مجال آخر، لأسقط ذكاءَ الآخرين؟!

إنّ هذه المباحث الأصولية، على أهميّتها الفائقة وتأثيرها في تحديد المستوى العلمي للفقيه بلا شك ولا ريب، بيد أنها ـ وهذا ما نريده بالضبط ـ ليست المعيار الأوّل فضلاً عن أن تكون المعيار الوحيد؛ واللطيف الملفت في الأمر أنّ مثل هذه الأشياء عندما تجعل معياراً لا يهتمّ معها لكون هذا الفقيه مقلِّداً في علم الرجال والتاريخ واللغة والقرآنيات والأدب والمنطق وسنن التاريخ والاجتماع، قد لا يعرف عنها ـ وعن واقع الحياة ـ الكثير؛ فلماذا ـ إذاً ـ جعلت مسألة استصحاب العدم الأزلي أو توارد الحالتين أو التجرّي أو.. معياراً ـ من الدرجة الأولى ـ لعمق الاجتهاد، فيما الغربة عن علوم هامّة مثل ما أشرنا إليه لا تشكّل أيّ منقصة أو نقطة ضعف تلاحظ في عملية التقويم والمقارنة؟! وكم أمضت المؤسّسة الدينية من عمر طلابها لعقود طويلة في المعنى الحرفي، فيما يقول السيد علي الخامنئي بأنّه لا يكاد يبتلي بأمثاله الفقيه إلا نادراً كلّ بضع سنوات!!

من هنا، نرى أنّ تحديد أعلمية شخص رهين بوضع معايير جديدة للتقويم، وذلك بأن نعطي كلّ علم من العلوم الخادمة لعملية الاجتهاد، درجةً حسابية معيّنة، توازي دور هذا العلم في العملية الاجتهادية، فالعلامة القصوى هي عن مائة مثلاً، ونعطي للأصول ـ مثلاً ـ عشرين درجة، فيما نعطي للغة عشر درجات،

ونعطي لعلم الرجال عشر درجات، ونعطي لفنّ ممارسة الاجتهاد الفقهي عشرين درجة، ولعلم التاريخ عشر درجات ـ وكلّه على سبيل المثال ـ وهكذا، وقد ندخل أيضاً الوعي الواقعي للحياة والسياسة والاجتماع وغيرها ممّا نراه يلعب دوراً في وعي الفقيه لنصوص السياسة والاجتماع في كلمات النبي وأصحابه وأهل بيته، ثم نحسب للفقيه كم عنده في هذا العلم وفي ذاك؟ ونجمع فنأخذ المعدّل الرئيس للقضية، فهذه هي الأعلمية المجموعية التي تأخذ المعدّل بعد الكسر والانكسار في الحساب، لا أن نجعل معيار علم المحقّق البلاغي كامناً ـ كما يقول بعض العلماء المعاصرين ـ في درجة فهمه لمسائل العلم الإجمالي في أصول الفقه، فهذا تبسيط للمسألة يحتاج إلى الكثير من التفكير.

ب ـ الاجتهاد الفقهي وإشكاليّة الفهم العفوي العرفي للنصوص

وفي هذا المسار أيضاً ظهر ما يمكن وصفه أكثر المفاهيم التباساً، وهو مفهوم (الدقّة) في الفقه نفسه وعلاقتها باللغة والفهم العرفي؛ وأبدأ الحديث هنا من نصّ رائع للإمام الخميني يقول فيه متحدّثاً عن العلوم التي تهمّ عملية الاستنباط: «ومنها: الأنس بالمحاورات العرفية وفهم الموضوعات العرفية، مما جرت محاورة الكتاب والسنّة على طبقها، والاحتراز عن الخلط بين دقائق العلوم والعقليات الرقيقة وبين المعاني العرفية العادية؛ فإنه كثيراً ما يقع الخطأ لأجله، كما يتفق كثيراً لبعض المشتغلين بدقائق العلوم ـ حتى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا ـ الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين أهل المحاورة المبنيّ عليها الكتاب والسنّة، والدقائق الخارجة عن فهم العرف. بل قد يوقع الخلط لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفية أو الأدق منها، وبين المعاني العرفية، في

خلاف الواقع لأجله»[١].

هذا النصّ مهم جداً في سياق تطبيقه والتعاطي الإيجابي مع تفاعله الميداني، وإلا فهو من الناحية النظرية واضح في المدارس الكبرى لعلم أصول الفقه الإسلامي؛ لأنّ علماء الأصول والاجتهاد يعترفون بأن المهم هو الفهم والظهور العرفي للكلام الموجود في الكتاب والسنّة، فهم يقرّون بمرجعية العرف اللغوي والاجتماعي العربي بوصفه حَكَماً في هذا المضمار، في الجملة، لكن المشكلة ليست في النظرية، ولهذا ألمح السيد الخميني في نصّه المتقدم إلى مشكلات تطبيقية لهذا الوضع، وهذا بالضبط ما نبحثه هنا.

وإذا تأملنا في الممارسات الاجتهادية الإسلامية، وجدنا الكثير من الأمثلة على وجود فهم غير عرفي وقع فيه بعض العلماء على مستوى التطبيق من حيث لا يقصدون، والتعرّض لأمثلة يخرجنا عن طاقة هذه الكلمات الموجزة؛ لأن هناك العديد من الأمثلة على مستوى فهم النص وعلى مستوى ملاحظة تطبيقات النص؛ وطبعاً هذا أمرٌ يختلف تقييمه ـ على مستوى النماذج ـ من شخص لآخر، فمثلاً الرواية تقول بأن الرجل إذا لم يقرب زوجته أكثر من أربعة أشهر وتركها كان وهنا بدل أن نفهم المقاربة ـ عدم الترك الجنسي ـ بمعناها الطبيعي بين الناس، فسّرت بمجرد إدخال الحشفة ولو للحظة؛ والرواية تقول بأنّ صلاة الوتيرة تكون بعد صلاة العشاء الآخرة[٣]، ونحن فسّرناها بالبعدية التي تشمل ما قبل منتصف الليل، أو طلوع الفجر في النهار التالي ولو بلحظات، مع أنه لو قال لك شخص:

---

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد: ٩ ـ ١٠.

(٢) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٤٠.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ٤: ٤٧، ٤٨، ٥١ و..

سآتيك بعد العشاء الآخرة فصلى العشاء الآخرة في أوّل وقتها، ثم أتاك قبيل الفجر محتجاً بما قال، لسخرت منه. وهكذا لم يفهم بعض الفقهاء وجوب الخمس إذا حوّل إلى حسابك في البنك مبلغ مالي ولو كان مليون دولار؛ لأنك لم تقبض بيدك[1]، إلى غيرها من عشرات الأمثلة التي قد يكون سببها أحياناً القراءة الحرفية للنص، وأحياناً بطريقة تحليلٍ فلسفي، وأخرى الغياب عن المدلول المناخي والاجتماعي للنص لصالح الاستغراق في المدلول اللغوي الصرف، وثالثة عدم مواكبة التحوّلات المصداقية والميدانية للمفهوم عينه في مناخات جديدة تختلف عن المناخ التاريخي، بحيث يتورّط الباحث في الفقه بما يمكن تسميته: الاستنساخ الحرفي للتاريخ، ورابعة بالخلط بين المصطلحات واللغة العلمية التي ظهرت فيما بعد وبين لغة الكتاب والسنّة، وهو ما له مصاديق كثيرة مثل كلمات: العلم، اليقين، الظن، الشك، القلب، العقل، الروح، النفس، الجهاد، الإمام، الحكمة، المؤمن، العارف، الفقه، الفقيه و...

إنّ ممارسة الحرفية في فهم النصوص في مجال الروايات ينافي ـ عندما يخرج عن الحدّ العرفي ـ ظاهرة النقل بالمعنى في الروايات، وهي ظاهرة درسناها مفصّلاً في موضعه، وأثبتنا أنه لا دليل على النقل الحرفي للأحاديث إلا بشاهد وقرينة، فإذا كانت الرواية من صنع الراوي، فيما مضمونها من إفادات النبي أو الإمام، فأيّ معنى للغرق الزائد عن الحدّ الطبيعي في تفاصيل التعابير والكلمات، فيما المفترض أن يخضع هذا الأمر لمدى فقاهة الراوي وعلمه، بحيث يلعب علمه دوراً في دقة تعبيره عن القيود والتفاصيل؟! وليست أمانة الراوي لوحدها هنا كافية للالتزام بهذا التدقيق؛ لأننا لا نشكّك في أمانته، وإنّما في قدرته الذهنية واللفظية ـ ما دام

---

(١) انظر: صراط النجاة ٢: ١٦٣، ١٧١.

النقل بالمعنى ـ على الوفاء بتمام حيثيات الجواب الذي صدر من المعصوم، وتفصيل الكلام يرجع فيه لمحلّه.

وربما في هذا السياق أيضاً، الظاهرة الحرفية في مجال الأصول العملية أيضاً، والتي تتجلّى في الأخذ بالصيغة المطلقة لنظرية الأصل المثبت، فهذه النظرية صحيحة في الجملة؛ لكنّ الإفراط في تطبيقها لا ينسجم إلا مع طريقة تفكير فلسفية وليست عرفية، فلا أظن العرف البعيد عن الذهنية الفلسفية العقلية الهندسية الرائجة في بعض الأوساط يلتفت أو يفهم أن استصحاب عدم وجود الحاجب لا يثبت وصول الماء إلى البشرة في الوضوء والغسل؛ لأنّه أصل مثبت[1]، كما لا معنى للغَرَق في التمييز بين كرية الماء على نحو مفاد كان التامة وكان الماء كراً على نحو مفاد كان الناقصة، حتى أمنع عن الاستصحاب في هذا المورد لإثبات الآخر؛ لأنه من الأصل المثبت، كما ذكروا في أصول الفقه[2].

إن هذه الطريقة في التعامل مع النصوص أو مع تطبيقاتها هي التي ساهمت ـ رغم أنّ الفقهاء أثبتوا للإنصاف جدارة عالية في الفهم العرفي وتطبيقاته ـ في خلق نماذج لفقه تكثر فيه الامتيازات بين الشيء ولوازمه الطبيعية، مما صعّب من فرص خلق فقه نظرية أمام مثل السيد الصدر والذين أتوا بعده.

آليّات في تجويد الفهم اللغوي العرفي

وإذا أراد الباحث في الفقه أن يكون عرفياً أكثر في تعاطيه مع النصوص أو

(١) لاحظ للاطلاع: الخوئي، مصباح الأصول ٣: ١٥١؛ وكتاب الطهارة ٤: ٨٦ ـ ٨٧؛ ومحمد إسحاق الفياض، تعاليق مبسوطة ١: ٢٩٧ و..

(٢) انظر ـ كأنموذج له إشارة ـ: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٣؛ وحقائق الأصول ٢: ٤٢٦ و..

تطبيقاتها المصداقية السيّالة، فيقترح عليه أمران:

أحدهما: إعادة عيش اللغة في تراكيبها وحياتها القديمة، ليس لغة الكتب الفكرية للمسلمين، وإنّما اللغات العادية التي يحصل عليها الإنسان من تتبع كتب التاريخ والشعر والنثر والقصص والحكايا، وليس فقط كتب الكلام والفقه والفلسفة والأصول القديمة .. لأن هذه الكتب هي كتب النخبة؛ ونحن لا نريد أن يأنس ذهننا ـ فقط ـ بكتب النخبة، بل نريد ما يوصلنا إلى التعاطي العفوي للغة في الشارع وفي الحياة اليومية، حيث خاطبت أكثر النصوص عامّة الناس أيضاً، فليس من المعيب أن يهتم مرجع معاصر ـ وهو السيد علي الحسيني الخامنئي ـ بكتاب «الأغاني»، كما سمعنا من بعضهم التعييب عليه في ذلك، بل هذه مفخرة لهذا المرجع أنه ـ مع عدم كونه عربياً ـ لم يقتصر على العيش مع كتب النحو والصرف و.. التي تعلّم الإنسان الكثير عن اللغة العربية، بل واصل مسيره لكي يطّلع على روح اللغة وبساطتها العفوية اليومية، فهذه نقطة امتياز (له) لا (عليه). وليس من العيب أيضاً أن يكون مرجع معاصرٌ آخر ـ وهو السيد محمد حسين فضل الله ـ شاعراً متذوقاً ؛ فإنّ ذلك وسام يسجّل (له) ولا يكون (إدانة) في حقّه.

من هنا، ندعو بكل صدق ومحبة إدارة الحوزة العلمية والجامعة الدينية ـ أينما كانت ـ أن تطلق مشروع إعادة إحياء اللغة العربية الحيّة النابضة، عبر تغييرات جذرية في نظام التعليم اللغوي؛ لأن أنظمة تعليم اللغة في الكثير من المعاهد الدينية أنظمة نظرية يستخدم فيها الطالب قدرة التعقل والحفظ، ولا يدرس اللغة العربية كما يدرس أو ـ بتعبير أدق ـ يتعلّم اللغة الأم؛ لهذا نجد علماء فطاحل في اللغة نفسها وفي جداول الصرف والتصريف، لكنهم غير قادرين على عيش اللغة ولا على النطق بها، وهذا ذنب نظام التعليم أكثر من أن يكون مشكلةً عند هذا الفرد أو ذاك.

الكتب الدرسية في الحوزات العلمية عامل مساعد لتطوّر الحسّ اللغوي أم معيق؟!

وفي هذا السياق المنشّط للغة العربية بجمالياتها ورونقها، تكمن الحاجة لتغيير بعض الكتب الدراسية في الحوزات مثل كتاب «كفاية الأصول» للمحقق الخراساني، ونحن هنا لا ننظر لهذا الكتاب وأمثاله من المنظار الذي اعتاد الدارسون لقضية المناهج في الحوزات أن ينظروا إليه منه؛ بل من منظار التركيبة اللغوية، فالطالب يعيش عدّة سنوات مع هذا الكتاب وغيره، فيتأثر بتركيبه للجمل والفقرات، بل واستخدامه للكلمات بطريقة خاصّة، فيحصل خلل ما في ذوقه اللغويّ العربي. وقد يجادلني الكثيرون فيما أقوله هنا، لكنني أقترح حَكَماً محايداً خبيراً باللغة العربية شاعراً وأديباً أو صاحب نثر عربي أصيل، لتعرض عليه هذه الكتب ويقول لنا: هل تساعد على تجويد الذوق للطالب أم على إحداث خلل في هذا الذوق؟ وأذكر هنا قصّة تنقل عن بعض فقهاء (آل ياسين) في النجف من أنه ترك بعد أيام من شروعه في درس الكفاية، هذا الدرس؛ وعندما انتقده الطلاب على عدم حضوره الدرس وعابوا عليه، أجابهم ـ فيما ينقل ـ بأنه رجل شاعر ذواق للغة والأدب ولا يريد أن يخرّب أو يتلف ذوقه الأدبي بمثل هذه التراكيب والنصوص، والحق معه ـ بنسبة كبيرة ـ فالمهم عندي أن أقرأ القرآن والسنّة، وغيرهما مقدّمة لهما، فلا يصحّ أن تعطى المقدّمة أولوية في بنيتها اللفظية على ذي المقدّمة. ولا أدعو هنا لجعل الكتب العلمية كتباً أدبية أو شعرية كما قد يتصوّر بعضنا، بل لجعل النثر عربياً بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ ولسنا نستغرب أن يكون بعض غير العرب أكثر أنساً ـ كما سمعنا منهم ـ بلغة «الكفاية» من لغة «حلقات» السيد الصدر؛ لأن هذا شيء طبيعي يؤكّد فكرتنا التي أشرنا إليها أعلاه.

نقول هذا كلّه، والله الشاهد على أننا لا نريد التنقيص من شأن أحد، لكننا نرى، ويوافقنا كل إخوتنا العاملين في حقل العلوم الدينية، أن المعرفة الدينية نفسها

وسلامة سبل الوصول إليها أهم بكثير من هذا العالم أو ذاك، أو هذا الكتاب أو ذاك؛ أو هذا المنهج أو ذاك، فلندع الحساسية جانباً، ولنتشاور ونتدارس، وهناك في المؤسسة الدينية العديد من الناشطين في مجال اللغة العربية والحمد لله، فلماذا لا يتشاور هؤلاء الأساتذة الكرام لوضع حلّ لهذه القضية؟ ولماذا لا يكون عندنا منهج لغة سليم أو أكثر سلامة من المنهج النظري الذي نتبعه والذي تعود بعض كتبه إلى قرابة ثمانمائة عام من الزمن؟! فليجلس هؤلاء المختصّون وليقدموا اقتراحاتهم بهذا الصدد، ونحن على يقين بأن العديد من القيمين على شؤون الحوزات والمعاهد الدينية سيتقبلون هذا الأمر، بحكم وعيهم وغيرتهم على هذا الدين، والحمد لله.

ليس المهم في العلوم العربية مجرّد وعيها وفهمها، بل الغاية منها ـ كما يقول الإمام محمد عبده (١٩٠٥م) رائد حركة الإصلاح في مناهج التربية والتعليم ـ : «أن يبلغ المرء بالتعلّم مبلغاً كان عليه العربيّ بالسليقة»(١).

ثانيهما: أن يتواصل الباحث في الفقه مع حياة الناس العاديين: في السوق، والمدرسة، والعمل، والإدارة، والشارع و... ليرى كيف يتفاهمون، لأن الجوّ العلمي الخاصّ له طريقة خاصّة في التفاهم أحياناً؛ ولهذا يغلب عليه فهمٌ خاصّ للكلام، نتيجة الخلط بين الأمور العادية والقضايا العلمية كما أشار الإمام الخميني، أو الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية كما يراه العلامة الطباطبائي، فيفهم طريقة الإطلاق والعموم في الجمل بطريقة أقرب إلى نظام الموجبة الكلية المنطقية، فيما العرف كثيراً ما يطلق أو يعمم ويريد ما نسميه: الموجبة الأكثرية، وقد

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ٣: ١٥٦.

بحثنا هذا الأمر في محلّه[١]، وسبب عدم تقبّل هذه الفكرة قد يكون هذا العيش الطويل في نظام لغة النخبة التي هي عموماً لغة دقيقة حاسمة ومحدّدة الأطراف، على خلاف نظام لغة العامّة من الناس ـ إذا جاز التعبير ـ فهي لغة محدّبة تقوم على التسامح والتساهل في التعبير، بصرف النظر عن المضمون، فلا ملازمة بين عرفية وعوامية التعبير وبين سطحية المضمون، فالأنبياء والأوصياء استخدموا اللغة العرفية، دون أن يكون المضمون سطحياً إطلاقاً.

إنّ العيش في لغة الشارع والسوق مهم جداً، إلى جانب لغة النخبة، ليعرف الفقيه طرائق البيان العرفية،وطرائق فهم التطبيق وليس أن يسمع بوجود طرائق بل يعيشها بنفسه، ولهذا ينقل عن بعض المراجع الكبار المتوفى في القرن العشرين، وهو السيد البروجردي، أنه كان في بعض المواضع يطلب بعض أهل السوق ليسألهم كيف يفهمون هذا التعبير أو ذاك؟ وماذا يفهم عندهم من إطلاق المعاملة هنا أو هناك؟ بدل أن يحلّل لوحده على طريقة الأصل أو القدر المتيقن أو ما شابه ذلك، فهذه الطريقة التي تنقل عن هذا المرجع الكبير طريقة مثلى بحقٍّ في فهم النصوص وفهم تطبيقاتها الميدانية أيضاً.

وأختم كلامي في هذه النقطة ـ والحديث يطول جداً ـ بكلام رائع للشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني (١٣٦٢هـ) ـ أستاذ السيد الخميني ـ حين يقول في مباحثه الأصولية ما نصّه: «بلغني أن بعض فضلاء العجم اطّلع على أجزاء من هذا الكتاب، فقرّظه أبلغ تقريظ، وأثنى عليه أحسن الثناء، ولكنه انتقد عليه بعبارة فارسية محصلها: إن عبارته عريقة في العربية، لا تشبه متعارف الكتب الأصولية.

لك العتبى أيها الفاضل! فلك عليّ يدٌ لا أجحدها، ونعمة أشكرها، وذلك مني

---

(١) حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ١١١ـ ١١٣.

طبيعةٌ لا تطبّع، وجريٌ على ما تعوّدته لا تكلّف، وإني لم أتعوّد منذ نعومة الأظفار ومقتبل الشباب إلا هذا النمط من الكتابة. وصعبٌ على الإنسان ما لم يعود. على أن هذا عند ذوي الألباب لا يحطّ من قدر الكتاب، بل يزينه ولا يشينه، ويغلي قدره ولا يرخصه. وإذا محاسني التي أزهو بها صارت مثالب لي؛ فماذا أصنع؟! وشتان بين هذا الفاضل وبين أحد علماء العراق، وقد بلغني قوله فيه: هو أوّل كتاب في فنّ الأصول ملؤه دقائق عجمية، بعبارات عربية»[1].

وفي هذا النص منه (رحمه الله) الكثير من الدلالات المعبّرة!!

وبعد هذا كلّه؛ ألا تكون اللغة بالمعنى الذي ذكرناه عنصراً أساسياً في معايير الاجتهاد والمفاضلة والأعلمية؟!

ج ـ الاجتهاد ودور الوعي التاريخي والمعاصر

يُظهر الوعي التاريخي أهميته من خلال كون النصوص التي صدرت أو نزلت جاءت في سياق تاريخي، ومن الطبيعي أنّ السياق حجة وعنصر رئيس في فهم مراد المتكلّم، بل يتعداه إلى السياقات المقامية والحالية و..، وفي كثير من الأحيان يصعب فهم السياق بتمام عناصره ـ بما فيها العنصر غير اللفظي ـ إلا بالإطلالة على المعلومات والوثائق التاريخية ذات الصلة به، لتتكوّن عبرها العناصر الحافة بالكلام.

لنفرض أننا لا نملك معلومات تاريخية عن الظروف العصيبة التي كان يمرّ بها أهل البيت النبوي وأنصارهم في العصرين الأموي والعباسي.. هل كان لمفهوم التقية أن يكون حاضراً بهذه القوة التي نشهدها له اليوم؟ من الطبيعي أننا كلّما

---

(١) الإصفهاني، وقاية الأذهان: ٦٠٣.

فهمنا الظروف التاريخية استوعبنا الملابسات التي تتصل النصوص بها، لتريد حلّ مشكلة أو الجواب عن تساؤلات ما.

في هذا السياق عينه، تأتي فكرة السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) حين يتحدّث ـ كما ينقل بعض تلامذته ـ عن ضرورة فهم نصوص أهل السنّة ومواقفهم في الفقه والحديث؛ بوصف ذلك مقدّمةً لفهم نصوص أهل البيت[1]، فإن هذه الفكرة تستبطن قدراً وافياً من الحس التاريخي؛ عندما تؤكّد على دور التدخل الاستثنائي للنصوص في معالجة حالة تاريخية منحرفة هنا أو هناك، وإلا فما معنى هذه الضرورة لدراسة المشهد السنّي قبل مطالعة النصوص الحديثية الشيعية؟!

وفي الإطار عينه تأتي فكرة الوعي الاجتماعي للنصوص، لتتصل بمسألة فهم الظروف الاجتماعية الحافة؛ فعندما يطلق السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) هذه المقولة ـ ولاسيما في سياق مدحه لتجربة الشيخ محمد جواد مغنية في كتاب فقه الإمام جعفر الصادق ـ فإنّه ينشط الحسّ الاجتماعي والتاريخي؛ لأنه لا يريدنا أن نعتبر الجمل والكلمات والحروف الماثلة أمام ناظرينا ممثلةً للحديث الشريف أو الكتاب الكريم، أعني أنّه لا يريد أن يعتبرها معطيات وحيدة يجري فهم المراد عبرها فقط، بل يرغب بإقحام عناصر أخرى تتصل بالسياق التاريخي والاجتماعي لمضمون الرسالة التي يريد هذا النصّ أو ذاك أن يوصلها إلينا.

وليس فقهاء المسلمين بغائبين عن ألوان السياق الأخرى، فقد أشاروا لذلك ومارسوه في الفقه والأصول والتفسير والقرآنيات، فنحن لا نبدع هنا ولا نبتدع، وإنما نوصّف ضرورةً قائمة.

لكن الشيء المهم في هذه القضية هو حجم استحضار التاريخ في وعينا

(١) انظر: واعظ زاده الخراساني، الموسوعة الرجالية ١: ٣٣ ـ ٣٤، المقدّمة.

للنصوص؛ هل كان هذا الاستحضار بالمقدار الكافي؟

نماذج من مشاكل الوعي التاريخي في الدرس الفقهي السائد؟

أعتقد أن نقصاً ما يزال موجوداً؛ فنحن نلاحظ ضعف حضور التاريخ على عدّة جبهات، حبذا لو يُلتفت إليها أكثر؛ وهي:

١ـ قلّة المعلومات التاريخية العامة، فأكثر المعلومات التاريخية التي يحملها المشتغلون في الفقه تكمن مشكلتها في أنها تعتمد ـ من جهة ـ على النصوص نفسها التي يجري البحث عن سياقها التاريخي لفهمها، كما تتضيّق ـ من جهة أخرى ـ عندما تكون الإطلالة على التاريخ من منظور التاريخ الشخصي، أي تاريخ شخص الأئمة عند الشيعة، أو شخص الصحابي أو الخليفة الراشد عند أهل السنّة.

هذا الوضع يجعل المشتغل بالفقه حاملاً لتصوّر منقوص عن المشهد التاريخي والصورة التاريخية، فنحن من جهة نريد الكشف عن التاريخ بعناصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية و.. ليعيننا ذلك على تكوين المناخ الطبيعي الذي جاءت داخله النصوص، مقدمةً لفهمها فهماً صحيحاً؛ فإذا تخلّيت عن كل الموروث التاريخي لأجعل النصوص الحديثية أو القرآنية وحدها مصدراً للتاريخ أكون قد وقعت في دور واضح، لا بمعنى العجز عن الفهم، وإنما بمعنى أن العلاقة هنا جدلية، فكما نطالب بجعل الكتاب والسنّة مصدراً تاريخياً كذلك نطالب بفهم الكتاب والسنّة مستعينين بسائر مصادر التاريخ. نعم، نحن نؤكّد على السيرة النبوية القرآنية، التي تستمدّ معلوماتها من القرآن نفسه، وقد دعا العديد من قبل لهذا الأمر، مثل محمد حسين هيكل في ما كتبه حول سيرة النبي، بل حتى بعض المستشرقين في هذا المجال.

نعم، وندعو لسيرة حسينية مصدرها روايات أهل البيت النبوي، وليس تاريخ الطبري أو غيره فقط، لكن في المقابل لا تعني الدعوة هذه هدراً لقيمة سائر النصوص التاريخية التي تعيننا على فهم نصوص الكتاب والسنّة، كما أن النصوص الشريفة تعيننا على فهم وتقويم فهمنا للتاريخ من خلال المصادر الأخرى.

أما التحقيب التاريخي على أساس واحد، مثل التحقيب على الأساس الشخصي ـ المشار إليه ـ، فهذا ما يؤدي إلى صور غير مكتملة؛ لأن أهل البيت أو الخلفاء الأوائل ـ مثلاً ـ لم يكونوا العنصر الوحيد في التاريخ، كما لم يكونوا على صلة ـ تاريخياً ـ بتمام أحداث عصرهم، فإذا كوّنا أيّة صورة للتاريخ على أساسهم لن نحصل على تاريخ عام، بل سنحصل على تواريخ شخصية لها إطلالات على التاريخ العام، وفرقٌ واضح بين الأمرين.

من هذا كلّه نحن بحاجة ماسّة إلى درس تاريخ شامل للحقبة الإسلامية الأولى، يساعدنا على التعرّف على السياق المحيط بصدور النصوص أو نزولها.

٢ ـ عدم حضور الوعي التاريخي بشكل فاعل في النشاط الاجتهادي، فنحن نجد في الغالب أن الفقهاء يتعاملون مع النصوص، وقلّما يأخذون السياقات المحيطة تاريخياً بعين الاعتبار، وربما يكون ذلك لأسباب:

أ ـ ضعف الوثوق بالتاريخ، وهذا ما نجده عند بعض المتشدّدين في النقد التاريخي؛ إذ قد لا يسلم بين أيديهم واقعة أو حدث.

ب ـ الاعتقاد بأن «المورد لا يخصّص الوارد»، وهي القاعدة التي أصّلها المفسّرون وعلماء أصول الفقه المسلمون، فحموا بها النصوص عن الاختزال التاريخي أو اختناق الدلالة، وكانوا هادفين من ذلك فتح باب الضخّ الدلالي في النصوص بهدف حمايتها أن تهدر.

ج ـ عدم حصول وثوق بعلاقة حقيقية بين هذا الوضع التاريخي أو ذاك وبين النصّ الذي نفترض أنه يقع ضمن سياق هذا الوضع التاريخي؛ فإنّ العلاقة بين النص والسياقات المعروفة تظلّ أوضح من العلاقة بينه وبين السياق الزمكاني؛ لأن تراكيب اللفظ ظاهرة معلومة الاتصال بحكم وصول النص إلينا بالتواتر أو بأيّ طريق معتبر، أما علاقة النص بالواقع المحيط فقد تبدو مجرّد افتراض في كثير من الأحيان؛ إذ ليس في النصّ نفسه إشارة للواقع التاريخي بوصفه سياقاً حافاً، كما لا نملك معلومات موثقة عن هذا الارتباط العضوي بين الطرفين.

ربما لهذه الأسباب وغيرها تراجع تفعيل السياقات التاريخية في الاجتهاد الفقهي، لكننا نتحفّظ عن الاستسلام لهذه الاعتبارات، ونعلّق هنا عليها بتعليقات طفيفة، محيلين ذلك إلى البحث التفصيلي في موضعه، كما بحثناه في دراساتنا الأصولية[1].

أولاً: يظلّ إثبات الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و.. العامة في التاريخ أوفر حظاً من إثبات النصوص الجزئية الصادرة من عمرو أو بكر، والوقائع الميدانية التفصيلية هنا وهناك؛ إذ وفقاً لنهج الاستقراء وحشد الشواهد والقرائن وتوفير المعطيات ذات الطابع المتراكم.. يمكن تكوين صور يقينية في التاريخ؛ بل لعلّ هذه الأكثر يقيناً في المراجعة التاريخية، والأكثر صموداً أمام معاول النقد التاريخي.

ثانياً: هناك فرق بين عدم تخصيص الوارد بالمورد وبين فهم الوارد بمعونةٍ من المورد، وهذا شيء يقرّ به المفسرون المسلمون؛ لهذا اهتموا بدراسة أسباب النزول

(١) راجع: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

لتعينهم ـ أحياناً ـ على فهم الآيات القرآنية؛ وبهذه الطريقة لا تُهدر دلالة النص لخصوصية المورد، ولا يضيع السياق الموردي أمام النص، بحيث يبدو النص وكأنه بُتر بتراً من سياقه المحيط، ومثال ذلك ما ذكره بعض أساتذتنا من كبار العلماء المعاصرين في أبحاثه حول الخمس، حيث جعل كلمة ﴿غَنِمْتُم﴾ الواردة في آية الخمس بمعنى غنائم الحرب، لا لتخصيص الوارد بخصوص المورد، بل لأنّ الكلمة مشترك لفظي له معانٍ متعدّدة في اللغة، يترجّح واحدٌ منها بقرينة السياق، ولو كان نظره هناك للسياق القرآني المحيط بآية الخمس.

ثالثاً: إن فرص التأكّد من العلاقة بين النص وسياقه تظلّ ممكنة، ولاسيما لمن مارسها؛ وحتى لو لم نجزم بها فقد ذكر علماء أصول الفقه أن الشك في قرينية الموجود يوجب الإجمال في الدليل، وهذا ـ على أبعد تقدير ـ نحوٌ من أنحاء الشك في قرينية الموجود (وهو السياق التاريخي المحيط)، الأمر الذي سيترك أكبر الأكثر في تعطيل بعض نواحي الإطلاق في النص أو غير الإطلاق أيضاً، وقد تعرّضنا بشيء من التفصيل لهذا الأمر عند بحثنا عن (تاريخية السنّة الشريفة)[1].

من هنا نعتقد أنه كلّما كان الفقيه ذا ثقافة واسعة في التاريخ الإسلامي على امتداد أشكاله كانت مقاربته للنصوص وقراءته لها أفضل وأقرب إلى فهمها فهماً واقعياً، بدل قطع جذورها وأوصالها وقراءتها لوحدها كأنها مسقطة ـ بمعزل عن كل شيء ـ من السماء، فليس الصحيح أنّ الغرق في الفقه وأصوله دون تكوين خلفية ثقافية تاريخية هو علامة العمق العلمي، بل هذه الخلفية لها دورها أيضاً في هذا العمق، فما يتردّد في الوعي واللاوعي من أن مثل التاريخ وعلومه إنما هو مجرّد حاجة ثقافية

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

عابرة لا تعني الفقيه المتضلّع ليس سوى وهم زائف يفتقد الكثير من عناصر الدقّة.

معضلة غياب الفقيه عن الواقع المعاصر، أزمة تطبيق أم منهج؟!

وثمّة حاجة أخرى ماسّة في تقويم عملية الاجتهاد؛ وهي وعي الفقيه للواقع الاجتماعي والسياسي و.. المعاصر؛ وذلك ليس اعتباطاً أو كلاماً خطابياً عن المعاصرة والحداثة والتجديد؛ بل ذلك حاجة علمية أيضاً، فصحيح أنّ حضور الفقيه في واقع الحياة قد يعطّل من قدرته العلمية، كما وجدنا عند بعضهم، وصحيح أنّ حضوره كذلك قد يفرض عليه ـ ولو من حيث لا يشعر ـ ضغطاً من الواقع لتطويع النص..، نعم، هذا كلّه صحيح، ويجب السعي لتفاديه، لكنّ ظهور آثار سلبية محدودة لأمرٍ ما لا يعني التخلّي عن هذا الأمر بالكلية، أو تعطيل رؤيتنا لنتائجه الإيجابية.

إن فهم الفقيه للواقع، وعيشه في متغيرات الحياة، ووعيه لطبائع البشر وأمزجة الخلق، وملاحظته لطبيعة المشاكل والأزمات التي يعاني منها الإنسان، سوف يمكّنه ذلك كلّه من فهم الرسالة المقصدية الأساسية التي تريدها النصوص، فيبتعد بذلك عن الفهم المجافي للحياة؛ بل تغدو مواقفه وفتاويه أقرب إلى الواقع من غيره، ففي عالم تشكّل (المالية) وليس (النقدية العينية) أساساً فيه كيف يمكن الإفتاء بأن وضع المال في البنوك يصيّره مجهول المالك، كما ذهب إلى ذلك بعضهم؟! وإلى فتح الحديث عن قيمة البيع المعاطاتي وسط مليارات البيوع المعاطاتية اليومية بين الناس، حتى قال بعض الفقهاء بأنّ الأصل في البيع المعاطاة؟! وكيف يمكن للفقيه أن يبتّ ـ مطمئناً ـ في قضية مثل قضية حقّ النشر والتوزيع والتأليف والاختراع و.. ـ ولو بعنوان ثانوي ـ دون أن يحمل تصوّراً حقيقياً عن هذا

الموضوع البالغ الخطورة؟ هل يصحّ إصدار حكم بحق الاستنساخ ـ تلك العملية البالغة التعقيد طبياً وعملياً ـ قبل أن نكوّن وعياً ميدانياً بها وبتأثيراتها على أرض الواقع، وليس قال فلان، وأخبر فلان، أو على تقدير سؤال السائل؟

إذا لم يكن عقل الفقيه عقلاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ـ ولا أقول متخصصاً في هذه المجالات الثلاثة ـ فإن من الصعب عليه في بعض الأحيان أن يضع الفتوى على موضعها الخارجي.

إن الابتعاد عن المقاصدية في فهم رسالة النصوص الدينية ورّط الفقه في مشاكل، فلست أدري حتى اليوم كيف يقبل الفقيه الذي يقرأ النصوص في إطار تطبيقها الميداني، وبُعدها المقصدي والرسالي، لا في الإطار الذي يبترها، أن يفتي بجواز مشاهدة الأفلام الإباحية لغير المسلمين بدون شهوة، ثم يستصرخ لمنع الطبيب من النظر بدون شهوة إلى بعض قليل من يد المرأة، عندما لا يبلغ حدّ الضرورة، ولا يكون فيه هتكاً عرفاً لحرمة المرأة؟!

إننا نعلم المبررات التي طرحت لتبرير كل هذه الفُهوم الفقهية؛ ولكننا نريد القول: إنه قد غاب عن بعض المشتغلين في الفقه تقديم فقه الحياة بعد أن غيّبتهم مقولات الحجية وبراءة الذمة؛ أما من يريد للفقه أن يحيا في عصر عدم وجود المعصوم، وأن يحكم وأن يمارس على المستويات كافة، فعليه أن يقدّم فقهاً يقبل هذه الممارسة، لا فقهاً يتناسب مع حياة الصحاري وانعدام المدنية على حدّ تعبير السيد الخميني[1]، الذي رفض بشدّة السماح للشيعة ـ بحجة فكرة التحليل ـ بقلع كل أشجار الغابات وسحب شطوط البحار وأعالي الجبال وبطون الوديان، ما سيؤدي

(١) راجع: صحيفة إمام ـ بالفارسية ـ ٢١: ١٥٠.

إلى كوارث لا يمكن تصوّرها.

نعم، هذا ليس عنواناً ثانوياً دائماً، كيف وعصور التطوّر العلمي تكاد تبلغ حجم ما سبقها من عصور إلى بداية الإسلام؛ فلمن كانت تشرّع الشريعة؟!

أَبَعْدَ هذا لا يكون لوعي التاريخ والحاضر دور في الاجتهاد والأعلمية والإفتاء؟

٣ ـ الفتوى بين النصّ والواقع، وقفة مع صياغة الفتاوى والرسائل العملية

اعتاد الفقه الشيعي الإمامي، لاسيما في الفترات المتأخرة، على تنامي ظاهرة المرجعية الدينية، وصار للفقهاء مكانة بارزة ومرموقة على هذا الصعيد، واشتدّت وتفاعلت العلاقة بين الفقيه وطبقة عامة الناس، تحت إطار مفهوم التقليد، وكانت «الرسائل العملية»، وهي خلاصة فتاوى الفقهاء وما توصّلوا إليه، حلقة الوصل الأساسية بين المرجع ومقلّديه، ونريد هنا تسجيل ملاحظة واحدة سريعة حول هذه الرسائل العملية والفتاوى بشكل عام؛ تاركين مجموعة أفكار حول الفتوى والرسالة العملية إلى الصفحات اللاحقة.

ينظر الفقهاء أنفسهم ـ فضلاً عن غيرهم ـ للفتاوى والرسائل العملية على أنها أحكام شرعية أولية، بمعنى أنها تعبّر عن النتائج التي توصّل إليها الفقيه في أبحاثه العلمية في تعامله مع النصوص، بقطع النظر عن العناوين الطارئة التي قد تغيّر هذا الحكم أو ذاك، كما وبقطع النظر عن الحكم الولائي الحكومي المرحلي الذي قد يراه الفقيه في هذه المرحلة أو تلك.

وعلى هذا الأساس، فالرسائل العملية ـ غالباً ـ نتيجة تفاعل الفقيه مع النصّ، لا تفاعله مع الواقع والنصّ معاً، وإذا أراد أن يتفاعل مع الواقع ويأخذه بعين

الاعتبار فإنه يمارس طريقة الاحتياط، فلا يفتي بل يحتاط وجوباً أو استحباباً، ولهذا تتخذ الرسائل العملية طابع الكلية والعمومية دون إشارة إلى طبيعة المرحلة.

ولنا هنا ملاحظة جزئية؛ ذلك أن الرسائل العملية تقع في مشكلين هنا، هي وظاهرة الفتوى عموماً، وعليها أن توازن حلولها للمشكلين معاً:

المشكل الأول: إن الرسالة العملية أو الفتوى لها طرفان: أحدهما المفتي، وثانيهما المقلِّد، المسمّى بالعامي عندهم، ويراد من الفتوى أن يعمل الناس عليها؛ إذاً فهي على صلة بالواقع العملي مباشرةً، فكيف لا يمكنها أن تأخذه بعين الاعتبار، فمثلاً يرى بعض الفقهاء أنّ الحربيّ من الكفار، ويقصدون به مطلق غير الذمي والمعاهد حتى لو لم يمارس الحرابة فعلاً، مهدور الدم والمال، ومعنى ذلك أنه يجوز سرقته ـ إن صحّ التعبير ـ بل قتله، وانطلاقاً من هذه الفتوى التي لا نحاكمها الآن، لا سلباً ولا إيجاباً، يرى الفقيه نفسه أن التطبيق الميداني العملي لها ـ في الغالب ـ يؤدي إلى مفاسد بحسب طبيعة المرحلة التي نعيشها، لهذا نجده يتخذ موقفاً بالعنوان الثانوي يميل فيه إلى الحظر، لكنّ الرسالة العملية تبقى تحكي عن الحكم الأولي عنده، وهو الرخصة، فأيّ ضرورة لبيان هذا الحكم الأولي، والمفروض أنّ الرسالة العملية موصوفة بالعملية، لا بالعلمية؟

من هنا، يفرض هذا الواقع أن تكون الرسائل العملية قد أخذت بعين الاعتبار ليس العنوان الأولي والنتاج البحثي للمسألة فحسب، بل والعناوين الأخرى الطارئة التي يحقّ للفقيه الإفتاء على أساسها، لاسيما وأنّ ممارسات الفقهاء ـ عملياً ـ تقرّ بالتمييز بين المباحث الفقهية العلمية والفتاوى العملية الميدانية من حيث المبدأ وفق تخريجات فقهية؛ ولهذا نرى في الفتوى، أي فيما يسمّيه الناس فتوى، احتياطاً وجوبياً، فيما يكون البحث العلمي للفقيه نفسه قد توصّل إلى الرخصة والحلية

مثلاً، ولهذا يعتبرون أن الحجية إنما هي لفتوى الفقيه لا لرأيه العلمي، وهذا بحثٌ آخر لنا ملاحظات عامة عليه نتركها إلى مجال آخر.

المشكل الثاني: وهو على عكس المشكل الأول تماماً، فالفقيه ـ غير الحاكم الذي له الولاية ـ ليس معنياً بتحديد موضوعات الأحكام، أو مصاديقها، بمعنى أنه يقول لك: إن ملاقاة الدم للماء القليل تنجّسه، لكنه غير مسؤول عن تحديد حصول هذه الملاقاة في هذا الماء أو ذاك، وإنما الأمر على هذا المستوى موكولٌ إلى المكلّف نفسه.

وهذا مبدأ قَبِل به الفقه الإسلامي، لهذا كانت الفتوى في مفهومهم لها عبارة عن الحكم الكلي على موضوعه الكلّي، أي إن الفقيه لا شأن له بالموارد الجزئية التطبيقية، وإلاّ دخل الفقه في متاهات.

وهذه الفكرة غاية في الأهمية في حدّ نفسها، لكنّ الفقه والفتاوى لم تعمل بها دائماً، فنحن نجد الكثير من الفتاوى في الرسائل العملية وغيرها لا تنطبق عليها هذه القاعدة، والناس اعتادت على اعتبار هذه الفتاوى حجة، رغم أنها ليست في حدّ نفسها حجةً وفقاً لقواعد الفقه نفسه، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فيما ينتمي إلى غير ما يسمّى بالموضوعات المستنبطة، فنجد فقيهاً يفتي بحرمة التدخين، مع أنّه لا يوجد هكذا حكم في كتاب ولا سنّة على مستوى تعلّقه بعنوان التدخين، وإنما الموجود هو حرمة الإضرار بالنفس، وهو ـ أي الفقيه ـ اقتنع قناعةً شخصية أن التدخين فيه إضرار بالنفس، لذلك حكم بحرمته، على أساس صيرورته مصداقاً لمتعلّق الحكم بالحرمة، ألا وهو الإضرار بالنفس، مع أنّ هذا التحديد للموضوع ـ أي كون التدخين مضرّاً أو غير مضرّ ـ ليس من وظيفة الفقيه بما هو فقيه، ودليل حجية الفتوى عندهم لا يشمل مثل هذه النتائج الموضوعية، مع ذلك رأينا صيغة

الفتوى هي التحريم المنصبّ على التدخين، مع أن الصيغة الحقيقية المفروضة هي أن يقول: يحرم الإضرار بالنفس، أو يحرم التدخين إذا أضرّ بالنفس، وهذا الإضرار المسبّب يرجع تحديده إلى المكلّف نفسه ـ وقد يقتنع بالضرر وقد لا يقتنع ـ لا إلى الفقيه، وفق الأصول المعمول بها في الفقه الإسلامي.

وهكذا يقول الفقيه: ثبت العيد اليوم، فهل قوله حجة مع عدم بنائه هو نفسه على حجية حكم الحاكم في ثبوت الهلال؟ فقهياً إذا كان حكم الحاكم في هذا المورد حجةً، وحَكَم، كان قوله حجةً على مقلّديه وغيرهم ممّن يقلّدون من يقول بحجية حكم الحاكم هنا على الأقلّ، أما مع عدم القول بحجية حكم الحاكم هنا، وصرّح المفتي أو المرجع بثبوت الهلال، فإنّ قوله لا قيمة له تشريعاً، إلاّ إذا أورث الناس ـ من خلال كونه مخبراً ـ اطمئناناً بصدق الشهود وعدالتهم، لا بوصفه فقيهاً، مع أن الناس لا تتعامل على هذه الطريقة، وهذا خطأ واضح.

ولو شئت أن أذكر الأمثلة على ذلك لما اتسع المجال أبداً، وهذه أخطاء شائعة في الفقه المتداول بين الناس، وثمة في الفتاوى الكثير من هذه الأنواع والألوان.

وعليه، فإذا كان المطلوب من الفقيه من جهة أن يواكب الواقع وتكون فتاواه ورسائله العملية قائمةً على الواقع والنصّ معاً، لا بعيدة عن الواقع تتعامل مع النصوص فقط، باعتبار أنه مرجع تقليد لا مجرّد باحث علمي فقيه لا أثر لرأيه في الواقع الاجتماعي و.. للناس، فحديثنا عن الفتوى بما تمثله من حلقة وصل المرجعية بالأمة.

وإذا كان المطلوب من الفقيه أيضاً ـ من جهة ثانية ـ أن ينضبط ضمن وظيفته المحدّدة في الفقه الإسلامي، وهي حجية الفتوى لا مطلق الرأي ولو كان في تحديد الموضوعات غير المستنبطة، فكيف يمكن الجمع بين الوظيفتين؟ وكيف يتسنّى

للفقيه أن يواكب في فتاويه حركة الواقع مع كونه غير معنيّ ـ فقهياً ـ بغير الحكم الكلّي؟!

محاولة للتوفيق بين أدوار الفقيه والمفتي

أعتقد أن الجواب يكون بالجمع والتوفيق طبقاً للأساسين التاليين، وهما:

أولاً: التمييز في عالم الموضوعات، لا بين الموضوعات المستنبطة وغيرها فحسب، بل بين الموضوعات التي يصحّ إيكالها إلى المكلّف وغيرها، فمثل تحديد حصول الملاقاة أو ما شابه ذلك شأن فردي يمكن إيكاله إلى المكلّف، ولا دليل يُلزم الفقيه ـ تكليفاً ـ بالتدخل، كما لا دليل يعطي رأيه ـ وضعاً ـ الحجية والاعتبار فيه، لهذا فهذه الموضوعات يفترض أن يتجنّب الفقيه الدخول فيها؛ لأن تدخله موجب لإيهام الناس حجية قوله، بل عليه أن يتركها لهم يحدّدوا فيها أمورهم.

نعم له ذلك من باب أنه صاحب جهة ونفوذ، فيمكنه القيام بما قد لا يمكن لغيره القيام به، مثل ما لو فرض أن جبناً أو طعاماً ما شك في أمره على مستوى الحلية والحرمة، للشك في شأن موضوعي فيه لا حكمي، وأراد الفقيه ـ بحكم منصبه الديني في المجتمع ـ أن يتابع هذا الموضوع، كي يساعد الناس على تحديد أمرها إزاء هذا الطعام أو ذاك، فله ذلك؛ ولكنّ قوله لا يكون حجةً عليهم إلاّ إذا أورثهم الاطمئنان أو السبيل المعتبر، ويمكن لأيّ جهة لها نفوذ أن تقوم بهذه الخدمة أيضاً.

وعليه، فالموضوعات التي لا محذور من إيكالها إلى الأفراد توكل إليهم على مقتضى القاعدة كما شرحنا، أما الموضوعات التي إذا أوكلت إلى الأفراد لزم الفوضى أو الهرج والمرج أو مفاسد أخرى نوعاً، فإن مثلها يعود إلى الفقيه أن

يتدخّل فيه، لكي يعطي الموقف هناك.

وعلى سبيل المثال، مسألة السرقة المتقدّمة، فإنّ إيكال تحديد عدم حصول مفاسد إلى الأفراد سيلزم منه حصول المفاسد في الخارج، فكلّ فرد سيقول: إن عملي متقن ولن يقع ما يوجب الضرر عليّ أو على أحد من المسلمين، أو يوجب هتك حرمة المؤمنين، فالنظرة الفردية تظلّ متفلّتة من القراءة المجتمعية العامة، والفقيه هنا؛ لكي يضبط الأمر من ناحية تشريعية، يحدّد الموضوع لا من زاوية فردية بل من زاوية عامة، حاصداً مجمل الصورة التي تقع في هذا المجال أو ذاك، ليصدر حكمه الثانوي طبقاً له، فإنّ هذا الحكم الثانوي بالحرمة وإن كان قائماً على أساس حرمة هتك سمعة المؤمنين مثلاً، إلاّ أنه لا يحقّ لآحاد المكلّفين أن يعتبروا تحديد هذا المعيار الذي قامت الفتوى على أساسه من شؤونهم وبيدهم، فكلّ أمرٍ يكون إيكاله إلى الآحاد موجباً للهرج والمرج أو المفسدة، أي يختلّ فيه الضبط العام، يُرجع في تحديد حكمه حينئذٍ إلى الفقيه، لا لأن الفقيه قام دليل على حجية فتواه هنا، بل لأنّ هذا هو السبيل الوحيد للالتزام بالشريعة، درءاً لمادّة الفساد أو سدّاً للذرائع، إذ لو ترك الأفراد أنفسهم لتحديد الأمر للزم ـ بقراءة عامة مجتمعية ـ حصول المفسدة، وهو أمرٌ لا يجوز، ولهذا لو عثرنا على سبيل ضبط آخر غير مرجعية الفقيه على المستوى الديني ـ وكلامنا على المستوى الديني ـ أمكن الأخذ بها لتحقيق المصلحة المذكورة أو دفع المفسدة.

ومن الطبيعي هنا أن يجري بحث في التمييز المصداقي بين نوعي الموضوعات، أي ما يوكل للمكلّفين وما لا يوكل، مما لا مجال لبحثه هنا، لكن ما أودّ أن أشير إليه أنّ القضية متحركة، فرب موضوعٍ ما في ظرف زمكاني خاص مما يصحّ إيكاله إلى الآحاد، فيما لا يصحّ ذلك في حقّ الموضوع نفسه في ظرفٍ آخر، والمعيار دائماً هو

الواقع الميداني.

ثانياً: اللجوء إلى مقولة «حكم الحاكم»؛ باعتبار أنّ للحاكم صلاحية التدخل في الموضوع على خلاف الحال مع الفتوى، كما هو مبحوث في الفقه، وتبدو الحاجة إلى حكم الحاكم لحلّ المسألة التي نحن فيها في القضايا ذات الطابع العام أيضاً، والتي تحتاج إلى قدر أكبر ـ عادةً ـ من الصرامة، فمثلاً لو قيل: إن الفتوى الشرعية هي لزوم محاربة العدو الغاشم مثل إسرائيل، شرط أن لا يلزم من الحرب معها مفاسد أعظم على أمة الإسلام، فيجري قانون التزاحم بين المفسدة والمصلحة لصالح ترجيح وجوب الجهاد تارةً أو لزوم السلم أخرى، فإن هذا العنوان الكلي لا يمكن إيكاله إلى المكلّفين؛ لأن معظم أحكام باب الجهاد من الشأن المجتمعي العام الذي يصعب إحالته إلى الآحاد؛ للزوم الفوضى وغيرها فيه؛ لهذا ثمة حاجة إلى قرار موحّد، ففي كلّ الدول، تتخذ الدولة القرار المذكور، دون أن تسمح لآحاد الناس أن يتعاطوا معه بمزاجية، وأما على الصعيد الشرعي فيُفترض إحالة مثل ذلك إلى الحاكم الشرعي؛ لأن مثل هذه الموضوعات تحتاج إلى قدر كبير من الصرامة والقاطعية، الأمر الذي يمنحنا إياه حكم الحاكم، بما له في الفقه الإسلامي من نفوذ حتى على الآخرين ممّن لا يقلّدون هذا الحاكم نفسه.

إذن، فحكم الحاكم وسيلة أخرى في مجالات محدّدة تسمح بدخول الفقيه مجال الموضوعات، وعليه، نعود إلى نقطة بحثنا لنرى أن الفتاوى والرسائل العملية يجب:

أ ـ أن تخلو من التدخل في الموضوعات غير المستنبطة والتي لا تنتمي إلى حكم الحاكم ولا إلى نوع الموضوعات التي لا يصحّ إيكالها إلى الآحاد، وهذا ما أظنّ أنه سوف يغيّر عدداً من الفتاوى الموجودة في الرسائل العملية أو على الأقل صيغتها.

ب ـ أن تخلو من الكلية والتجريدية، ففي الموضوعات التي لا يصحّ إيكالها إلى الآحاد، لا يصحّ وضعها بصورتها الأولية في الرسائل العملية أو الفتاوى، بل يفترض أن تحتوي الرسالة العملية أو الفتوى مباشرةً الحكمَ الثانوي، ويُترك الحكم الأولي للأبحاث العلمية الصرفة.

هذا، وأمّا تفاصيل هذه المباحث وتخريجاتها الاستدلالية مما ألمحنا إلى بعضه فنتركها إلى مجال أوسع.

٤. الاستفتاءات والرسائل العملية: الواقع، الإشكاليّات، الحاجات

تحوّلت (الرسائل العملية) ـ وهي الكتب التي يُصدرها مراجع التقليد معبّرةً عن حصيلة آرائهم الفقهية والشرعية ـ إلى حلقة وصل بين الناس والمرجع، ومن الضروري أن تخضع للتطوير ـ كأي وسيلة بشرية للتواصل ـ والإرفاد بالمقترحات التي تنمّي هذه العلاقة، وتوصل المكلّف إلى ما يريد من تحديد الموقف الشرعي.

إن الرسائل العملية وأساليب الإفتاء والاستفتاء تطوّرت بفعل الزمن، وقد ساهم العلماء أنفسهم في هذا التطوير عبر مراحل تاريخية مختلفة، فكانت طرق السؤال والجواب سائدةً، كما تشهد بذلك رسائل السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، والشيخ المفيد (٤١٣هـ) وغيرها، حتى وصل الحال إلى كتابة الرسائل العملية بشكلها المتأخر، خصوصاً مع رسالة (صراط النجاة) للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، وبعدها رسالة (العروة الوثقى) للسيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ)، التي شكلت منعطفاً في تاريخ تدوين الرسائل العملية، لتأتي بعدها رسائل: (وسيلة النجاة) لأبي الحسن الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، و(توضيح المسائل) للسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، ومنهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم

(١٣٩٠هـ)، وهي ـ أي الرسائل الثلاث الأخيرة ـ التي يسير على طريقها اليوم أغلب الفقهاء ومراجع التقليد.

أ. إشكاليّة التعقيد اللغوي والغرابة اللفظية والمعنوية

أوّل مشكلة يواجهها عامة الناس في مراجعتهم للفتاوى المدرجة في الرسائل العملية، هي مشكلة التعقيد اللفظي؛ فإن اللغة التي تطرح فيها هذه الرسائل هي لغة علمية حوزوية، يفهمها ـ وأحياناً لا يحصل ذلك ـ طلاب العلوم الشرعية، وهي مليئة بالقيود والمصطلحات التي يصعب على الإنسان غير المختصّ فهمها ببساطة، حتى اضطرّ بعض العلماء لتدوين كتب تشرح مصطلحات الرسائل العملية، وقد كانوا في غنى عن ذلك لو أنّ الفقيه نفسه سهّل لغته وبسّطها بحيث يفهمها أغلب الناس، ولا نقول: جميعهم.

إنّ هذا التعقيد اللفظي إذا كان مفهوماً في الدراسات العلمية الاجتهادية، كونها دراسات متخصّصة، فهو غير مفهوم في (رسالة عملية) يفترض بها أن تكون مرجعاً للناس كي يتعرّفوا من خلالها على موقفهم الشرعي، نعم، هناك من يرى أنّ هذه الرسالة العملية ليست موضوعةً لعامة الناس، بل هي موضوعة لعلماء الدين والمبلّغين والدعاة كي يرجعوا إليها عندما يسألهم الناس عن أمرٍ لا يعرفونه أو نسوه، وهذه الفكرة ـ فضلاً عن أننا نناقش حتى في فهم العديد من علماء الدين لبعض ما جاء في الرسائل العملية، حتى يُنقل عن السيد محمد باقر الصدر أنه قال: إنه فهم بعض فتاوى السيد محسن الحكيم في منهاج الصالحين عندما راجع أبحاثه الفقهية في مستمسك العروة الوثقى ـ فضلاً عن ذلك، لم تعد دقيقةً، فلابد من كتاب يرجع إليه الناس عند فقدهم عالم الدين، وليس هناك ضرورة لحرمان الناس

من معرفة الدين مباشرةً، كما أنه ليست كل المناطق يتوافر فيها وجود رجل دين.

وفي سياق التوضيح وسياسة البيان الشفّاف، تظهر مشكلة مصطلحات الاحتياط الوجوبي والاستحبابي، فماذا يضرّ لو كتبنا على كلّ واحدٍ عنوانه، فنقول: على الأحوط وجوباً، وعلى الأحوط استحباباً، ونريح الآخرين من الجدل في فهم طبيعة الاحتياط، كما يحصل وحصل كثيراً؟! بل حتى أشكال بيان الفتوى مثل: على الأقوى، والظاهر بل الأظهر، ولا يخلو من وجه و.. كلّها لا حاجة إليها، فليُذكر الحكم بصيغة البتّ، ولا تُدخل هذه المصطلحات التي تشير إلى قضايا تتصل بالبُعد الاجتهادي في هذه المسألة أو تلك، فلا فرق من الناحية العمليّة التي جاءت (الرسائل) للجواب عنها، بين أن يكون الفقيه قد وصل إلى هذا الرأي بهذه الطريقة أو ضمن هذا الوضع أو ذاك، بقدر ما المهم فهم النصّ للعمل على وفقه، والمؤسف أنّ بعض رموز التغيير في الوسط العلمي الديني انساقوا مع هذا الجوّ لّما تصدّوا للمرجعية الدينية.

بل إنّ بعض صيغ الفتاوى في (الرسائل العملية) توجب إيهام القارئ؛ فإنّ قوله: يستحب كذا وكذا، وقوله: ذكروا من مستحبات الصلاة كذا وكذا.. لا يفرّق آحادُ الناس بينهما حينما يدرَجان في رسالة عملية، فيَظنّ أن المرجع يذكر المستحب هنا وهناك؛ لأنه يترقّب منه بيان الأحكام التي توصّل إليها له، ولا يدري أن الصيغة الأولى تعني الإفتاء بالاستحباب أما الثانية فلا تعني سوى نسبة الاستحباب إلى الفقهاء دون تبنّيه، بل قد يقع في الوهم ـ كما رأينا ـ الكثيرُ من طلبة العلوم الدينية، فلماذا هذا الشكل في البيان؟ ولماذا لا يجري التصريح بالموقف هنا وهناك؟

وعلى الطريقة نفسها عندما يُسأل الفقيه عن مسألة فيجيب بالإتيان برجاء

المطلوبية، لكنه لا ينصّ على عدم الاستحباب، فإذا سُئل عن استحباب الغسل لزيارة الحسينعليه السلام فهو لا يجيب بعدم ثبوت الاستحباب، وإذا أريد الإتيان بالغسل يؤتى به برجاء المطلوبية، بل يذكر في الرسالة أو في جواب الاستفتاء القسمَ الثاني فقط، وقد لا يفهم الكثيرون معنى ذلك فيظنّ أنه استحباب في حين كان يمكن رفع هذه الالتباسات ببعض الزيادة في الكلام بهدف التوضيح.

وعلى الخط عينه، تأتي مسألة الأمثلة التي لا يفهمها الكثيرون أو لا تدخل في دائرة الابتلاء اليوم، وكذا بعض المصطلحات، ويأتي تعريف الفرسخ حتى يصل إلى شعر البرذون، فيما بالإمكان حلّ الأمر للمكلّف بالتحديد المعاصر عبر الأميال أو الكيلومترات، ويأتي ذكر أنواع من الحيوانات البحرية وغيرها بأسماء قديمة لها، مع الحاجة إلى إرفاق الاسم المتداول اليوم، أو الأكثر تداولاً في بلاد المسلمين.

ب ـ ضرورة حذف ما لا ابتلاء به، لصالح ما تعمّ به البلوى في العصر الراهن

وبهذا يتبيّن، أنّ ما لا ابتلاء به يُفترض حذفه، فلماذا تبقى أحكام الإماء والعبيد والعتق والتدبير منتشرةً في أبواب الفقه المختلفة؟ وما الحاجة إليها في الرسائل العملية؟ وما الحاجة أيضاً إلى فروع العلم الإجمالي المذكورة أحياناً بعد أحكام الشك والسهو في الصلاة؟ فلتترك للاستفتاء لقلّة الابتلاء بها، وفي المقابل ينبغي أن نذكر قضايا الفقه السياسي والجهادي الإسلامي اليوم؛ لكثرة الابتلاء بها، وإذا كان الفقيه لا يرى وجوب الزكاة في النقدين إلاّ نقدي الذهب والفضة، فلماذا يُدرج بحث الزكاة هذا في رسالته العملية؟ وهل هناك بلد إسلامي وغير إسلامي اليوم يتداول الذهب والفضة عملةً يومية؟! أليس من الأجدر توسعة بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكثرة الابتلاء به وتقليل بحث الظهار الذي كان عادةً

عربية قديمة لم يعد لها حضور ـ يُذكر ـ اليوم؟

إذا حدّدنا دور الرسالة العملية وأهدافها نعرف أنها ليست فقط نتائج البحث الفقهي للمرجع، بل هي أيضاً مرشدٌ للناس في عملهم، فينبغي أن تخدم هذا الإرشاد وتساعد عليه.

من هنا، تظهر الحاجة لأسلوب الأمثلة المعاصرة، فبدل التمثيل بالحمار والحصان يمثل بالسيارة والطائرة، وبدل توضيح القبلة على طريقة الجدي ونجوم السماء، فليجري الحديث في الطرق المعروفة اليوم (البوصلة..)، وبدل البحث في استئجار الحيوان للركوب يتحدّث عن استئجار وسائط النقل المعاصرة.

إننا نلاحظ أنّ بعض أشكال التطوير ظهرت في كتب الاستفتاءات، لكنّ المطلوب أن تكون الرسالة العملية أيضاً مطوّرة؛ لأن تطويرها قد يخفّف من ثقل الاستفتاءات ويحلّ من مشاكلها، عبر بيان القضايا الابتلائية المعاصرة التي اطّلع عليها الفقيه من خلال تجارب الاستفتاء الواسعة على امتداد العالم الإسلامي، فيشحن رسالته العملية بالأمثلة التي تعبّر عن واقع يسأل المكلفون عنه عادةً أو أحياناً.

ج ـ التبويب وفق الواقع الزمني دون التنظيم المدرسي للأبحاث الفقهية

ومن خلال هذه القضية ندعو إلى أن لا تكون الرسالة العملية مبوّبةً على تبويب الأبحاث الفقهية، بل على تبويب واقع حياة الناس؛ بحيث يسهل عليهم الوصول إلى الحكم الشرعي من خلالها، ومن التجارب الجيّدة في هذا المجال، تجربة الشهيد السيد محمد صادق الصدر (١٩٩٩هـ) حين كتب في فقه العشيرة وأمثال ذلك، وتجربة السيد محمد سعيد الحكيم، والسيّد محمد حسين فضل الله، إنّ الكتابة في فقه

المغتربين، وفقه المرأة، وفقه التربية، وفقه الحياة الجنسية، وفقه المعاملات البنكية والمصارف، وفقه التجارة، وفقه الصداقة، وفقه العشيرة، وفقه العمل الإداري والمؤسّسي، وفقه المجاهد والمقاوم و.. حتى لو حصل بعض التكرار معها، هي الوسيلة الملائمة لواقع تجربة الإنسان اليومية، فيمكنه الوصول إلى الحكم الشرعي عبر هذه الطريقة بسهولة، أما فقه البنك فأين يعرف المكلّف مصدره وموقعه في الرسائل العملية المتعارفة وكيف؟

وعلى هذا الأساس، كتاب القضاء من الرسالة العملية، المفروض وضعه للشأن القضائي، حيث لابدّ أن يترتب ويُصاغ بحسب حالات الترافع اليوم، وترصد فيه مشاكل المؤسّسات القضائية وأساليب التعامل فيها ومعها.. بحيث يجعلها القضاة أنفسهم مرشداً لعملهم؛ لأن كثيراً من القضاة والقانونيين اليوم لا يتمكّنون من فهم الأحكام في الرسائل العملية بل ومن موضعها نظراً لاختلاف نسق الكتب القانونية عن الكتب الفقهية.

وهذا ما يجعل إفراد المسائل المستحدثة في آخر الرسالة العملية خطأً، بل لابد أن تندرج هذه المسائل داخل الرسالة نفسها، ولا يحسّ الإنسان أنها تقع على هامش الفقه بل من صميمه.

د. الرسائل بين صياغة التقعيد وصياغة الحالات المنفردة

من الضروري أن تصاغ الرسالة العملية صياغة قواعد عامّة ولها استثناءات حتى يحدّد المكلّف مرجعيّته في وظيفته العملية، فالملاحظ أحياناً أن الرسالة العملية تكون عبارةً عن فروض جزئية يجري ذكر حلول لها، ولعلّ لهذا الأمر أسبابه التاريخية، فيما المطلوب وضع نصّ يمثل قاعدةً تستوعب حالات المكلّف مع

الإشارة إلى تطبيقات جزئية، لا بياناً لمشكلة جزئية كي تحلّ؛ فيما تبقى القاعدة غائبةً.

هـ. الاستفتاءات بين المرجع والهيئات البديلة

وفي سياق الرسائل العملية والاستفتاءات، تواجه بعض المرجعيات الدينية المعاصرة مشكلةً تتمثل في أنّها لا تجيب بالمباشرة عن استفتاءات القاعدة الشعبية؛ ربما لأسباب معقولة مثل عدم وجود إمكانية لتفرّغ المرجع لهذه الاستفتاءات لكثرتها الكاثرة، وهذا شيء طبيعي، لكنّ لجان الاستفتاء في مكاتب المرجعيات الدينية مطالبة بقدرٍ أكبر من الدقّة، تجنيباً لمكانة المرجعية الدينية عن الفوضى والقيل والقال، مع اعتقادنا بأنّ هذه اللجان لا ينبغي أن تكلَّف فوق طاقتها فليست العصمة إلا لأهلها، فقد رأينا بعض مكاتب المرجعيات الدينية تُصدر فتاوى متناقضة بين منطقة وأخرى، وكلّ واحد يأخذ استنتاجاً من نصٍّ هنا أو آخر هناك، فهذه الفوضى في عمليّة الإجابة عن الاستفتاءات أحياناً خلقت ردود أفعال سلبية وسط عامّة الناس؛ بسبب ارتباكات حادّة أفرزتها؛ فالمفترض بالقيّمين على هذه الشؤون أن يكونوا بمستوى المسؤولية والثقة التي وضعوا فيها، والجميع يقدّر طبيعة عملهم المضني ويشكر لهم جهودهم الطيبة الكريمة لمساعدة الناس على تحديد تكاليفها الشرعية.

على خطٍّ موازٍ في خصوص لجان الاستفتاءات ومكاتب المرجعيّات الدينية، هناك مشكلة أخرى، وهي توريط بعض المرجعيات في بعض القضايا التي لا نعلم أنّ المرجع نفسه راضٍ بها، وإنّما الخطأ في تقييمات لجان الاستفتاء يوجب إدخال مؤسّسة المرجعية في ارتباكات؛ فنجد أنّ بعض المكاتب ـ ودعونا نكون صريحين

شفّافين جريئين في قول الحقّ ولو على أنفسنا ـ تُصدر فتاوى ضدّ بعض الشخصيات العلمائية والوجوه الدينية والاجتماعية، ولا يوجد ختم المرجع نفسه على هذه الفتاوى، فتتحمّل المرجعية مسؤولية ما يحصل، وأعتقد أنّه في مثل هذه القضايا الحسّاسة والميدانيّة يُفترض أن يكون القول الفصل للمرجع نفسه، بقدر ما هي كلمته ذات قيمة في هذا المجال أو ذاك.

إنّ حماية المرجعيّة الدينية لا تكون دوماً في إغراقها في الجزئيّات وتصفية حسابات، حتى لو كانت هناك أغراض دينية من ورائها، فالفتاوى الميدانية ذات الطابع الجزئي الخاصّ يفترض أن تكون ـ كمّاً وكيفاً ـ بحيث تُبقي للفتوى قيمتها ومكانتها، لا إدخالها في سياقات تُكثر حولها القيل والقال، وأعتقد أنّ تجربة الإمام الخميني (١٤٠٩هـ) كانت مميّزةً للغاية في هذا المجال، فبرغم كلّ الصراعات الواسعة الداخلية بين أجنحة الفكر والثقافة والدين في إيران قبل وبعد انتصار الثورة، إلا أنّنا وجدناه محجماً ـ غالباً إن لم يكن دائماً ـ عن الدخول في تفاصيل الأمور للتركيز على الخطوط العريضة التي لا تخلق الفتن الجزئية المتحرّكة، فوظّف الفتوى في قضايا الأمّة الكبرى لا في جزئيّات محدودة، ولا يُفترض تضخيم الأمور لنحوّل المفردة الصغيرة إلى قضيّة يصبح الإسلام كلّه في خطر بسببها، فقد عرض على تاريخ الإسلام ما هو أكثر بكثير من هذا واستطاع الصمود وإبداء الممانعة الإيجابية في أكثر من موقع، والحمد لله.

و ـ ضرورة إرفاق الرسائل بنبذة عن مدارك الحكم الشرعي

يبقى أن نشير أخيراً إلى اقتراح في إرفاد الرسائل العملية، ولا أقلّ الاستفتاءات، بلمحة ولو سريعة عن مدرك الحكم الشرعي حيث يمكن، فنقول له: إن الأمر

الفلاني حرام، ونستشهد بقولٍ لله تعالى أو حديثٍ لرسول اللهﷺ مما يجعل المستفتي يشعر بمدرك الحكم، ويعي المنطلق الشرعيّ له ولو على نحو الإشارة حيث يمكن؛ وإن كنّا نعتقد بأن بعض المشتغلين في هذا المضمار قد لا يوافقون على ذلك؛ قناعةً بضرورة حجب آليات الوصول إلى الحكم عن عامة الناس، لأسباب هناك حاجة لدراستها ونقد الكثير منها على الأقلّ.

الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

تمهيد

تتصل قضية الجهاد الابتدائي اتصالاً وثيقاً بقراءة الإسلام للعلاقة مع الآخر، فهذا الجهاد ـ بالمفهوم السائد في التراث الفقهي ـ يؤسّس لعلاقة الحرب مع غير المسلم، أو ما يسمّى بأصالة الحرب في الإسلام، فطبقاً للقول بوجوب الجهاد الابتدائي مرّةً على الأقل كلّ عام فإنّ المجتمع الإسلامي ـ مادام قادراً ـ سيظلّ يعلن الحرب على الآخرين حتى لو لم يعلنوا هم الحربَ عليه، حتى أنّ الفقه الإسلامي تحفّظ ـ عند العديد من الفقهاء ـ على توقيع معاهدات سلام مع غير المسلم لمدّة تزيد في الحدّ الأقصى عن عشر سنوات، وهذا معناه أنّ الدولة الإسلامية ملزمة ـ حال القدرة ـ على شنّ هجمات متواصلة على الآخرين لا تنتهي سوى بإسلامهم أو قتلهم أو إخضاعهم.

من هنا، كان هذا الموضوع بالغ الحساسية والأهمية، ويشكل أهم مبدأ دستوري تقوم عليه العلاقات الدولية في الإسلام، ويتصل مباشرةً بالحريات الدينية في العالم، وقد استغلّه الكتّاب والباحثون الغربيون وغيرهم لتوجيه النقد على الإسلام وثقافته التي نعتت بالهجومية العدوانية، وكان جزءاً لا يتجزءاً من تكوين ما يسمى بـ (الإسلام فوبيا). ولا يعنينا نقدهم أو تجريحهم أو تهجّمهم إذا ثبت بالدليل المنطقي المعتبر أنّ الله أراد ذلك منّا فيما نفهمه من العقل والنصوص الدينية، إنّما

المهم أن نبحث هذا الموضوع، الذي قلّما تعرّض الفقهاء القدامى لأصل شرعيّته؛ لهذا افترضوه واضحاً، ولا نجد عندهم كثير جدلٍ وكلام في مبدأ الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة في الإسلام؛ من هنا، يمكن أن يُبحث هذا الموضوع مجدّداً من زاوية فقهية اجتهادية تقرأ الأدلّة الشرعية، لتنظر في مديات دلالتها على هذا النوع من الجهاد.

والبحث في الجهاد الابتدائي يقع على مرحلتين: إحداهما تعريف هذا الجهاد وتحديد مفهومه ومقوله، كي لا يحصل التباس في النقطة التي يدور حولها البحث والتنقيب، وثانيهما في حكمه من حيث الشرعية وعدمها ومن حيث الوجوب وعدمه، وفي الإطار الثاني نبحث تارةً عن شرعية هذا الجهاد وكذلك دليل وجوبه، ثم نبحث مرّةً أخرى في الأدلّة على عدم شرعيته من رأس ووجود ما يمنع تسويغه في النصوص الدينية والأدلّة الفقهية، لكن ونظراً لسعة البحث وطوله نقتصر هنا ـ بعد تحديد مفهوم الجهاد الابتدائي ـ على دراسة نظرية شرعيّته وتقييمها، تاركين البحث في أدلّة عدم شرعيته إلى فرصة أخرى، إن شاء الله تعالى.

١. الجهاد الابتدائي الدعوي التحريري، البُنية والمفهوم والحقيقة

يقصد بالجهاد الابتدائي، ابتداء المسلمين للكافرين بالحرب بهدفٍ واحد هو الدعوة إلى الإسلام وبذل الجهد لجعلهم مسلمين أو خاضعين للمسلمين، فإن كان الكفّار مشركين أو مطلق غير أهل الكتاب، وضعوا أمام خيارين هما: القتل أو الإسلام، وإن كانوا من أهل الكتاب وضعوا أمام خيارات ثلاثة: إما أن يسلموا، وإما أن يخضعوا ويصبحوا من أهل الذمّة فيدفعون الجزية، وإما أن يُقتلوا[1]؛ ولهذا

(١) هذا ما يفهم من كلمات الكثير منهم، وانظر: محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ٧٣، ١٠٧، ١١٣.

السبب يسمّى هذا الجهاد أحياناً بجهاد الدعوة، وجهاد التحرير؛ لأنه يحرّر النفوس من الكفر، أي إن الهدف منه دعوة الكفار للإسلام، فسبب البدء به ليس اعتداء الكفار، بل كفرهم؛ فلتطهير الأرض من الشرك وبسط يد الإسلام على المعمورة ـ بحيث لو ظلّ الكفر ببعض أنواعه يبقى تحت هيمنة الإسلام ـ يقوم هذا الجهاد.

هذا هو المشهور المعروف في معنى الجهاد الابتدائي، وإن لم يفرد أكثر العلماء تعريفاً اصطلاحياً للجهاد في كتبهم الفقهية، بل لقد عدّه الفقهاءُ الجهادَ الأصليَّ في الإسلام، فيما ألحقوا به ـ إلحاقاً ـ الجهاد الدفاعي، يقول الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ): «لا ريب في أنّ الأصليّ منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام.. ويلحق به قتال من دهم المسلمين منهم، وإن كان هو مع ذلك دفاعاً..»(١). ويقسّم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) الجهاد إلى خمسة أقسام، يعود أربعة منها في الحقيقة إلى الجهاد الدفاعي، فيما الخامس هو الابتدائي فيقول: «الخامس: جهاد الكفر والتوجّه إلى محالهم؛ للردّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبي الأمي المبعوث من عند الملك العلام، عليه وآله أفضل الصلاة والسلام»(٢). ويقول الميرزا القمي (١٢٣١هـ): «وأما الحقيقة الفقهية، فالذي هو موضوع كتاب الجهاد في أكثر الكتب الفقهية، هو الجهاد مع الكفّار حال حضور الإمام وبإذنه، وكذا مع البغاة كذلك، وقد ذكروا حكم قتال من دهم من الكفّار بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام والمسلمين من الاصطدام والاستيصال، فيه استطراداً...»(٣)، فهذا النصّ واضح في أن أحكام الجهاد المسطورة في أكثر كتب الفقه الإسلامي ترجع إلى غير الجهاد الدفاعي الذي يدهم فيه المسلمين عدوّ، ومثل ذلك يقول الشهيد الثاني

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٤.

(٢) كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٤: ٢٨٩.

(٣) القمي، جامع الشتات ١: ٣٦٨.

(٩٦٥هـ): «وهو أقسام: جهاد المشركين ابتداءً؛ لدعائهم إلى الإسلام.. والبحث هنا عن الأوّل، واستطرد ذكر الثاني [الدفاعي] من غير استيفاء..»[١] ، فالدفاعي جاء بحثه استطراداً أيضاً، ويقول الشيخ المنتظري: «وقسّم الفقهاء الجهاد إلى قسمين: الجهاد الابتدائي، والجهاد الدفاعي، وأرادوا من الأوّل قتال المشركين والكفار لدعائهم إلى الإسلام والتوحيد والعدالة..»[٢]. ويقول ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ): «اتفق المسلمون على أنّ المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب ـ ما عدا أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب ـ هو أحد أمرين: إما الدخول في الإسلام، وإما إعطاء الجزية..»[٣]. وفي كتاب الفتاوى الهندية للشيخ نظام ـ وهو من كتب الحنفية ـ جاء: «كتاب السير.. الباب الأوّل: في تفسيره شرعاً وشرطه وحكمه، أما تفسيره، فالجهاد هو الدعاء إلى الدين الحقّ والقتال مع من امتنع وتمرّد عن القبول، إما بالنفس أو بالمال..»[٤] ، وقال الحصكفي (١٠٨٨هـ) في تعريف الجهاد: «الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله»[٥].

من هنا، نلاحظ على العديد من الفقهاء أنّه عندما عرّف الجهاد في مقدّمة بحثه في كتاب الجهاد لم يعرّف سوى الجهاد الابتدائي، ولا أقل من التركيز عليه أكثر[٦]؛

---

(١) الروضة البهية ٢: ٣٧٩.

(٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ١١٥، وانظر له: نظام الحكم في الإسلام: ٥٨.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١٢.

(٤) الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨.

(٥) الحصكفي، الدرّ المختار ٤: ٢٩٦.

(٦) انظر: الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨؛ والرعيني، مواهب الجليل ٤: ٥٣٥ ـ ٥٣٦؛ والآبي الأزهري، الثمر الداني: ٤١١؛ وجواهر الإكليل ١: ٢٥٠؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ٣٦٥ و..

مما يشي بأن المرتكز في وعيهم أنّه هو المفهوم الأصيل للجهاد، الأمر الذي يعيد تشكيل تصوّرنا عن الوعي الفقهي لمفهوم الجهاد، وأنّ الجهاد الابتدائي إنّما غُيّب بسبب ضعف قدرات المسلمين عن الحرب، لا بسبب عدم وجود مفهوم له في الفقه الإسلامي، وهذه نقطة بالغة الأهمية.

وقد جاء التعبير بـ«الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة أو جهاد التحرير أو جهاد الطلب» متأخراً بين الفقهاء والباحثين، ولم يكن هذا المصطلح رائجاً، إنما كانت معانيه تُفهم من خلال كلامهم، وإذا تمّ البناء على وجوب هذا الجهاد من جهة وعدم اشتراطه بحضور المعصوم من جهةٍ أخرى، بناءً على ما ذهب إليه جماعة من المتأخرين[1]، والقول باشتراطه كلّ عام مرّةً، ينفتح بحث هام جداً نسمّيه: أصالة الحرب أو أصالة السلم في الإسلام، وهو المبدأ الأوّل في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي؛ إذ طبقاً لهذه الأحكام الثلاثة قد يقال بأصالة الحرب، وأنّ السلم يحتاج إلى عنوان طارئ هو المعاهدة أو الذمة أو.. وعليه فبحث الجهاد الابتدائي من أهمّ مباحث فقه الجهاد والعلاقات الدولية في الإسلام.

وقد أخذ مفهوم هذا الجهاد بالتحوّل لدى بعض الفقهاء والباحثين في القرن العشرين شيعياً وسنياً، مثل القول: إنه الجهاد حال منع الدولة الكافرة من نشر الإسلام فيها، فيكون جهاداً لتحقيق الحرّية أو دفاعاً عن حقوق الإنسان في المعتقد، أو دفاعاً عن التوحيد، أو تحريراً للإنسان من عبودية غير الله، أو ممارسةً للأبوّة المشفقة على الناس لهدايتهم وغير ذلك[2]، مما يرجع إلى ما يسمّى في عُرف

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ : الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ ـ ٣٦٦؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٧ ـ ١٢١؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٣٣١؛ والتبريزي ـ كما يستوحى منه ـ في صراط النجاة ٣: ٣٥٩؛ ومثله: فضل الله، المسائل الفقهية ١: ٢٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١، نشر دار الكتاب

الدراسات القانونية الدولية بالتدخل الإنساني، مع الالتفات إلى وجود بعض ملامح هذه التحليلات في كلمات بعض العلماء السابقين، مثل ابن تيمية الحراني[1]، ثم ظهر من لم يقبل هذا التحويل لمفهومه فأخذه كما هو أو رفضه مطلقاً[2].

العربي، بيروت، ١٩٨٦م، وله كلام في الفتنة عن الدين ص٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ ـ ٦٢، نشر مكتبة النهضة، مصر، طـ ٣، ١٩٨٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ ـ ٣٨، ٤٢ ـ ٤٤، ترجمة: ناظم شيرواني، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، ١٤٠٤هـ؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م؛ وصادق خلخالي، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ ـ ٣٧، نشر تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ ـ ٩٠؛ ووهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٠ ـ ٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤ ـ ٦٩، ٤: ١٦٤؛ والمنار ١٠: ٢٨١؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٦٣٣؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ و ٢: ٧١١؛ والأمثل ٢: ٢٦ ـ ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤ و..

(١) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ١٦٠، ضمن: مجموع الفتاوى، مج ١٦، ج٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

(٢) وهم كثر، يظهرون من خلال الإحالات والهوامش في هذا البحث، وانظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٥٩٧ ـ ٦٠٤؛ هذا وقد ذُكر أن الدفاعية في الحروب الإسلامية مقولة غزت كتّاب التاريخ الإسلامي والنبوي المتأخرين، وغيرهم، ومنهم: عبدالرحمن عزام في كتابه: الرسالة الخالدة، وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل في كتابيهما المعروفين، ومحمد حسين فضل الله في كتابه: الجهاد، ومحمد مهدي شمس الدين في كتابه: جهاد الأمّة، وصالحي نجف آبادي في كتابه: جهاد در إسلام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في كتابه: الجهاد في الإسلام، وجودت سعيد في حوار لمجلة الحياة الطيبة معه، ومحمد عزة دروزة في كتابه: الجهاد في سبيل الله، والحكيم، والعقاد، وشيث خطاب، والشرقاوي،

٢. نظرية شرعية الجهاد الابتدائي ووجوبه

يكاد وجوب الجهاد الابتدائي ـ فضلاً عن شرعيته ـ أن يكونا من مسلّمات الفقه الإسلامي، سوى كلمات قليلة توحي بعكس ذلك، كما فيما ينسب إلى الإمام الثوري وابن شبرمة، وابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار... من عدم وجوب غير الدفاعي[1]، وهو يحتمل مشروعية الابتدائي، وسقوط وجوبه فقط. وقد بلغ وضوح الأمر حداً أنّ الفقهاء لم يبذلوا جهداً مركّزاً للبرهنة عليه، وكأنهم اتفقوا على أن نصوص الكتاب والسنّة عندما تحدّثت عن الجهاد إنما قصدت هذا النوع منه؛ لذلك لم يجدوا حاجةً للبرهنة عليه بعنوانه، إذ أصل وجوب الجهاد في الإسلام من الواضحات التي يعرفها كلّ من قرأ الإسلام بمصادره، حتى قال الإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ): «أما غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية، ولأجله بعث الله رسله ...»[2].

ولابدّ لنا من بحث هذا الموضوع؛ إذ في ضوئه يُفهم باب الجهاد بأكمله، ويُعرف

وعبدالحميد جودة السحار، وغيرهم كثير، وانظر أيضاً: الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب الجهاد في الإسلام: ١٠٤.

(١) انظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٦ ـ ٨٧؛ وأكبر الظن أن الدكتور الزحيلي فهم من هذا القول الذي يرى الجهاد تطوّعاً إلا لدفع الأعداء.. أنهم لا يوجبون الجهاد، لهذا علّق بأن القول بالتطوّع غير صحيح.. والذي يبدو أنهم يقولون بوجوب الجهاد الدفاعي دون الابتدائي؛ فإنه تطوّع، فهم لا ينكرون الابتدائي، ولا يقولون بمحض الدفاعية، كما لا ينكرون أصل الوجوب، وبهذا تسجّل الملاحظة عينها على ظافر القاسمي ونجيب الأرمناني، فانظر: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام: ١٧٥.

(٢) الشوكاني، كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٤: ٤٨٨، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، مصر، ١٩٨٨م.

لماذا عندما تحدّثوا عن شروط الجهاد حصروها بالابتدائي؟ إذ إنهم كانوا يرون الدفاعيّ على الهامش غير مركّز عليه ـ بالدرجة عينها ـ في الكتاب والسنّة؛ من هنا، لابدّ لنا من ذكر أدلّة الجهاد الابتدائي، وتناولها بجديّة أكبر، لنرى ما توصلنا إليه، وهي:

أدلّة نظرية شرعيّة الجهاد الدعوي، استعراض وتقييم

٢.١. المستند القرآني لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

في سياق المستند القرآني، يمكن تقريب الاستدلال من خلال عدّة بيانات:

أ. النصوص القرآنية الخاصّة المشرعنة للجهاد الابتدائي

البيان الأوّل: الاستناد إلى آيات خاصّة اعتبرت ظاهرةً في تشريع الجهاد الابتدائي، وقد ركّز عليها أنصار نظرية جهاد الدعوة[1]، وأبرزها ما يلي:

الآية الأولى: وهي آية السيف كما يسمّيها بعضهم، قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالله وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩).

فهذه الآية تأمر شديداً بالقتال، وهي من أواخر آيات الجهاد، ولا ترى غايةً لتوقف الحرب سوى إعطائهم الجزية، أي خضوعهم لسيطرة المسلمين، وإلا

---

(١) لمزيد من الإطلاع انظر: الشيخ عبدالله بن عبدالزايد فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٢ ـ ١١١؛ وياسين سويد، الفن العسكري الإسلامي: ٤٦، ٦٢ ـ ٦٣، نشر شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م؛ وبسام العسلي، المذهب العسكري الإسلامي: ٣٠، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م؛ حيث استدل بآيات سورة براءة؛ وحسين الحاج حسن، النظم الإسلامية: ٤٧٦ ـ ٤٧٨، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٧م و...

تواصلت الحرب معهم، اعتدوا على المسلمين أم لم يعتدوا، وبهذا الفهم للآية غصّت كلمات العلماء هنا بلا حاجة لنقلها، وقد فهم العديد منهم أن الجزية في الآية وضعت عقوبةً من الله تعالى على أهل الكتاب، لعنادهم الحقّ، وكفرهم بما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله[1]، وقد استدلّ بعض الفقهاء بهذه الآية للسماح بقتل الشيوخ والعجزة، حتى لو لم يكن لهم رأي ولم يقاتلوا المسلمين، نظراً لإطلاق الآية هنا[2]؛ بل تخطى بعضهم إلى احتمال أنّ الغاية في الآية غايةٌ لوجوب مقاتلة أهل الكتاب، فتفيد سقوط وجوب مقاتلتهم عند إعطائهم الجزية، وهذا لا يمنع عن جواز مقاتلتهم ولو قدّموها، ومن ثم فالآية لا تمانع من الإطاحة بوجود أهل الكتاب من العالم حتى لو استعدّوا لتقديم الجزية[3]، وهو ما يخالف ما ذكره مثل النووي من أن الآية وضعت نهايةً للإباحة[4].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (التوبة: ٥).

فهذه الآية صريحة في الدلالة على أن المشركين يُقاتَلون وبشدّة حتى تتحقق منهم التوبة المتجلّية تماماً في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والذي هو تعبير كنائي عن إسلامهم، ففي الآية بيانٌ للغائية المرسومة للجهاد، كما أنّ فيها مفاداً شرطياً، وهو

(١) انظر: المفيد، المقنعة: ٢٦٩؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٨٩؛ وكلانتري، الجزية وأحكامها: ١٤.

(٢) انظر: الطوسي، الخلاف ٥: ٥٢٠.

(٣) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ والمارديني، الجوهر النقي ٩: ١٨٤؛ وابن حزم، الإحكام ٧: ٩٠٤.

(٤) النووي، المجموع ١٩: ٤١٧؛ وانظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٧٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٠٣.

أنّهم إذا أسلموا خلّيَ سبيلهم، ومعنى ذلك ـ بمقتضى مفهوم الشرط ـ أنهم إذا لم يسلموا فلا تخلية لسبيلهم، بل الحرب والأخذ والقبض عليهم يبقى سائراً سارياً، إما على نحو الوجوب كما هو ظاهر كلمات العلماء أو على نحو الإباحة من خصوص هذه الآية، كما هو ظاهر الشربيني في مغني المحتاج[1]؛ فالآية من الآيات الواضحات على هذا الحكم هنا، وأنّ قتالهم لكفرهم، وهذه هي روح الجهاد الابتدائي[2].

وباجتماع هاتين الآيتين قد نفهم بعض مبرّرات الحكم المعروف بين الفقهاء في التمييز بين أهل الكتاب وغيرهم؛ فإن الآية الأولى التي تحكي عن أهل الكتاب جعلت منتهى الحرب إعطاء الجزية، ومن الواضح أنّ دخولهم في الإسلام يوقف الحرب بالتأكيد، فإذا كانت الجزية توقفها فالإسلام يفعل ذلك بطريق أولى، مما يجعل الاحتمالات في حقّ أهل الكتاب ثلاثة: القتل أو الإسلام أو الجزية، وهي تعبير آخر عن صيرورتهم أهل ذمّة أو معاهدين خاضعين.

أما في الآية الثانية، وهي الآية التي يتركّز خطابها في المشركين، فهي تجعل منتهى الحرب التوبة، أي الإسلام، مما يجعل الخيارات المطروحة في موضوع المشرك أقلّ:

(١) مغني المحتاج ٤: ٢٠٩.

(٢) انظر فهمهم لهذه الآية بهذه الطريقة تقريباً في مثل: الطوسي، الخلاف ١: ٦٩٠؛ والمبسوط ٢: ٥١؛ والروضة البهية ٢: ٣٨٠؛ وكتاب الأم ١: ٢٩٣؛ والمحلى ١١: ١٩٦؛ وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١١؛ والميزان في تفسير القرآن ٩: ١٥١ ـ ١٥٢؛ والأمثل ٥: ٥٣٥ ـ ٥٣٦، رغم أنه في موضع آخر فهم اختصاص الآية بالمشركين العدوانيين، فانظر: الأمثل ١٨: ٢٥٤؛ وجامع البيان ٥: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٠٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٥٦؛ وتفسير القرطبي ٨: ٧٤؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنـزيل ٢: ٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠.

إما القتل أو الإسلام، وهذا ما يطابق ـ كما أسلفنا ـ وجهة النظر الفقهية السائدة.

وأكثر من ذلك، حيث ذهب المتمسّكون بهذه الآيات ـ لاسيما هاتين ـ إلى اعتبارها ناسخةً نسخاً تاماً لكافّة الآيات التي تتحدّث عن الجدال بالتي هي أحسن والدعوة إلى سبيل الإسلام بالحسنى والكلمة الطيبة وأنه لا إكراه في الدين والحث على الصلح والسلم، إلى غيرها من المفاهيم السلمية، فتكون بتمامها منسوخةً، مما يعزّز كون الأصل في معاملة الكافرين هو الشدّة والقتال لا اللين والحوار الحسن وما شابه ذلك.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾ (البقرة: ١٩٣)، بل الأرفع منها دلالةً قوله:

﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٣٩).

فهذه الآية تضع حدّاً للحرب، وهو «ارتفاع الفتنة»، والمراد بالفتنة ـ كما ذهب إليه أكثر المفسّرين من الصحابة والتابعين، كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وزيد بن أسلم و.. ـ الشرك، وهو المعروف أيضاً، أو الكفر كما ذكره جماعة[1]،

(١) استند عدد من الفقهاء والمفسّرين لهذه الآية هنا وفسّروا الفتنة بالكفر أو الشرك أو ذكروه وطرحوه منهم: الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٠٩؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٦؛ و ٣: ٣٧٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠؛ والشافعي، كتاب الأم ٤: ١٨١ (ينقل ذلك)، و ٣٠٣، و٧: ٣١٩؛ والسرخي، المبسوط ١٠: ٢، و٢٦، و٢٦: ١٣٢؛ وابن رشد، بداية المجتهد ١: ٣٠٦؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٢٦٧؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٣٢١؛ وعمدة القاري ١٨: ١٠٨؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٠ ـ ٦١؛ وتفسير القمي ١: ٢٧٨؛ وتفسير التبيان ٢: ١٤٧ ـ ١٤٨، و ٥: ١٢٠ ـ ١٢١؛ والكشاف ١: ٣٤٢، و٢: ١٥٧؛ وجوامع الجامع ١: ١٩٠، و ٢: ٢٤؛ ومجمع البيان ٢: ٣١ ـ ٣٢، و٤: ٤٦٦؛ والراوندي، فقه

ومعناه أنّه يجب عليكم قتالهم كي لا يكون هناك شرك، والملفت في الآيتين أن تعبير «فتنة» قد ورد نكرةً في سياق النفي، أي أنّه يجب عليكم القتال إلى أن ينعدم الشرك في الأرض مطلقاً، فلا يبقى مظهرٌ له، إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم في لغة

القرآن ١: ٣٤٣، ٣٤٥؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥٥١؛ وتفسير الأصفى ١: ٤٣٨؛ وتفسير الميزان ٢: ٦٢ ـ ٦٣؛ وتفسير شبّر: ٦٨، ١٩٤؛ وتفسير الأمثل ٢: ٢٢ ـ ٢٥، و٥: ٤٢٦؛ وتفسير مجاهد بن جبر ١: ٩٨ (وإن جعل المقاتلة لمن يقاتلنا فقط)؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ١٠١، و٢: ١٧؛ وتفسير الثوري: ١١٩؛ والشافعي، أحكام القرآن ٢: ٥١؛ وتفسير الصنعاني ١: ٧٣؛ وتفسير الطبري ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٧، و٩: ٣٢٧ ـ ٣٣٠ (وان نقل من فسّر الفتنة بالامتحان و ..)؛ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ١: ٣٢٧، و٥: ١٧٠١؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ١٠٨، و٣: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ والجصّاص، أحكام القرآن ١: ٣١٦، و٣: ٦٥، ١٤٧؛ وتفسير السمرقندي ١: ١٥٤، ٤٢٠، و٢: ٢١؛ وتفسير ابن أبي زمنين ١: ٢٠٥، و ٢: ١٧٧؛ وتفسير الثعلبي ٢: ٨٩، و٤: ٣٥٦؛ وتفسير الواحدي ١: ١٥٥، ٤٤٠، وتفسير السمعاني ١: ١٩٣، و٢: ١٦٥؛ وتفسير البغوي ١: ١٦٢، و٢: ٢٤٨؛ وتفسير النسفي ١: ٩٤، و٢: ٦٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٤٦، ١٥٤ ـ ١٥٧ (واحتمل أن يراد أن لا يفتن أحد عن دينه من المسلمين في ج٢: ٣٩٩، واستعرض هذا الاحتمال وغيره ابن عطية الأندلسي في المحرّر الوجيز ٢: ٥٢٧، ٥٢٨)؛ وابن الجوزي، زاد المسير ١: ١٨٢، و٣: ٢٤٣؛ وتفسير القرطبي ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٥، و٦: ٢١٣، و٧: ٤٠٤؛ وتفسير البيضاوي ١: ٤٧٧، و٣: ١٠٨؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنـزيل ٢: ٦٥ ـ ٦٦؛ والأندلسي، تفسير البحر المحيط ٢: ٧٥ ـ ٧٦، و٤: ٤٨٩؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٣٤؛ والفيروزآبادي، تنوير المقباس: ٢٦ ـ ٢٧، ١٤٨ (لكنه خصّصها بالشرك في الحرم لا مطلقاً)؛ وتفسير الثعالبي ١: ٤٠٣، و٣: ١٣٢ ـ ١٣٦؛ والإتقان ٢: ٩٥؛ والدر المنثور ١: ٢٠٥؛ وتفسير أبي السعود ١: ٢٠٤، و٤: ٢١؛ والشوكاني، فتح القدير ١: ١٩١ ـ ١٩٣، و٢: ٣٠٨ (وإن ذكر الفتنة عن الدين)؛ والآلوسي، روح المعاني ٢: ٧٦، و٩: ٢٠٧؛ والسعدي؛ تيسير الكريم الرحمن: ٨٩، ٣٢١؛ والشنقيطي، أضواء البيان ٤: ٧٩، و٥: ٢٨٩، ٥٥٩ ـ ٥٦٠، و٦: ١١٨، و٧: ٥٤٥؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٤ و..

العرب، بل تفيد شمول تمام معاني الفتنة أيضاً[1]، بل تكملة الآيتين توضح أكثر؛ حيث إنها تتحدّث عن صيرورة الدين لله، بمعنى أنّ الغاية ليست محض القتل وسفك الدماء، بل صيرورة الإسلام هو الدين الظاهر الغالب، وهذا كلّه كلام صريح في أنّنا إنّما نحاربهم لا لأنهم اعتدوا أو لم يعتدوا فحسب، بل لكي يزول الشرك ويعلو صوت الإسلام غالباً عالياً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٧).

فهذه الآية تؤسّس أحد المبادئ في معاهدة المشركين، وهو سقوط تمام المعاهدات معهم، فلا عهد لهم ولا سلام معهم، ومعنى ذلك أنّ الأساس معهم ـ طبقاً لأواخر ما نزل في الجهاد ـ هو عدم العهد، فيكون العهد أمراً ثانوياً طارئاً يراه حاكم المسلمين لضرورات وحالات استثنائية، لا أنّه الأصل الذي تقوم عليه العلاقة مع المشرك، إذاً، فلا عهود معهم، ولا معنى لذلك إلاّ أن يحاربوا أو يغدوا مسلمين، والآية رتبت الحكم على وصف المشرك دون أن تزيد قيداً آخر، مما يجعلها في صيغة الإخبار تقريباً عن أنّ المشركين بعد اليوم إلى يوم القيامة لن يحفظوا عهداً ولن يفوا بوعد، وهذا ما يؤكّده تاريخ العلاقة بين المسلمين والكافرين على امتداد الزمن، حتى المعاصر.

أما ذيل الآية، فهو يطالب المؤمنين بالمحافظة على عهدٍ واحد فقط وقع مع الجماعة التي اتفقوا معها عند المسجد الحرام، فهذه الجماعة الخاصّة يطالب الله المؤمنين بالوفاء بعهدهم معها ما داموا وفوا بالعهد، فهذا هو العهد الوحيد

---

(١) لاحظ: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٢٠٣ ـ ٢٠٦.

الواجب الوفاء به، فهذا الاستثناء لا يبطل القاعدة في صدر الآية، بل يؤكّدها.

وقد عزّز أصحاب هذا الاتجاه[١] تفسيرهم لهذه الآية بما تلاها من آية: ﴿**كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٨)، فهي تؤكد عدم استحقاق المشركين بعد اليوم للعهد، والسبب في ذلك ـ كما يخبرنا الله سبحانه ـ أنّهم لا يفون بالعهود ولا يفوّتون فرصةً للانقضاض على المسلمين، فهذا إنباءٌ إلهي إلى يوم الدين أنّ هذه الفئة من الناس لا أمان لها ولا عهد، إذاً فلا سبيل معهم سوى الحرب إلى أن يسلموا.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ١٢٣)؛ فهذه الآية صريحة في أنّ الحرب هنا ليست لردّ العدوان أو الحرابة، بل لفتح البلاد، فهي تقول بوجوب قتال من يلي المسلمين منهم، بحيث يُبدأ بالأقرب فالأقرب، من هنا أشار بعض المفسّرين ـ كالقرطبي وابن كثير و..[٢] ـ إلى أنّ النبيّ ﷺ قد طبق هذه الآية بأن بدأ بالعرب، ثم لما استسلمت له أقاليم الجزيرة، بدأ بالروم والفرس وهكذا[٣].

كانت هذه أهمّ الآيات الكاشفة عن معيارية الكفر في شنّ الحروب في الإسلام، وأنّ استراتيجية الجهاد في القرآن إنما هي استراتيجية دعوية بامتياز.

وقفات تحليلية نقدية مع نصوص جهاد الطلب في القرآن الكريم

هذا البيان للاستدلال القرآني على شرعية الجهاد الابتدائي يواجه مجموعةً من

(١) انظر: البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨١؛ والطباطبائي، الميزان ٩: ٤٠٤.

(٢) راجع وإن لم يُفهم منه الابتدائية: تفسير القرطبي ٢: ٣٥٠ و٨: ٢٩٧؛ وابن العربي ١: ١٤٥؛ وابن كثير ٢: ٤١٦ و..

(٣) انظر البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٢ ـ ٨٤.

الملاحظات، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ آية الجزية التي استدلّوا بها على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر تبطل نظرية أصحابها، لأنّها تجعل منتهى الحرب، ليس الإسلام وإزالة الكفر من على وجه الأرض، بل خضوع الطرف الآخر لنظام الجزية، ونظام الجزية يجامع بقاء الكفر في العالم، فكيف يمكن أن تلتئم أجزاء هذه النظرية التي ترى الحرب في الإسلام بملاك الكفر لا الحرابة، مع آية الجزية التي تقبل انتهاء الحرب بإخضاعهم ولو لم يسلموا؟ فأين هو تحقق الملاك؟ وكيف كانت الحرب مقدّمةً له؟[1].

وهذه الملاحظة دقيقة من جانبٍ دون آخر، فهي دقيقة من حيث إفساد نظريّة الكفر في الحرب، لكنّ ذلك لا يساوق إبطال الجهاد الابتدائي، وبعبارةٍ أخرى يجب التمييز بين أمرين هنا هما: شرعية الجهاد الابتدائي، ورجوع ملاك هذا الجهاد إلى نشر الدعوة وإبادة الكفر، فآية الجزية ـ بالبيان الذي تقدم للمستدلّ ـ تفيد في إبطال أيّ تصوّر يقول بأنّ غاية الحرب في الإسلام إبادة الكفر تماماً، إلاّ أنّها لا تبطل أساس الجهاد الابتدائي لهيمنة الإسلام على العالم بالقوّة بقطع النظر عن تحديد ملاك هذه الحرب، فإذا كانت الآية قد رأت نهاية حرب اليهود والنصارى في دفعهم الجزية لا في ردّ عدوانهم فهي تدلّ على شرعية الابتدائي حتى لو لم نستطع البرهنة بها على تحديد ملاك الحرب.

بل يمكن الترقي أكثر بالقول: إنّ القول بأنّ ملاك الحرب هو الكفر لا الحرابة يحتمل معنيين: أحدهما كون الكفر لوحده سبباً لاندلاع الحرب، سواء كان يهدف من الحرب إلغاء الكفر أو إبقاءه مع هيمنة الإسلام مادياً عليه. ثانيهما: كون الكفر سبباً للحرب بمعنى إرادة إلغائه من وراء قيامها؛ فعلى التفسير الثاني تصحّ

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

الملاحظة المذكورة، أما على التفسير الأوّل فلا، بل قد يدّعي الطرف القائل بملاك الكفر أن إبقاء أهل الكتاب لا ينافي كون الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام لا لردّ عدوانهم، وذلك أن خضوعهم للدولة الإسلامية يمثل مقدّمةً رئيسة لنشر الإسلام في أوساطهم ـ كما يقول الرازي وابن العربي وغيرهما[1] ـ ومعه يصحّ أن يقال: إن الجهاد كان طريقاً لنشر الدعوة، إما فوراً كما هي الحال مع المشرك، أو عبر الواسطة كما في حالة أهل الكتاب.

وعلى أيّة حال، فلا تلغي المناقشة المذكورة ـ لوحدها ـ طبيعة استدلال المستدلّ بآية الجزية على شرعية الجهاد الابتدائي، ولسنا نحتمل كثيراً أن يقصد هذا المستدلّ قتل تمام الكافرين، فإن نظام الذمّة الذي يُبقي على ديانات أهل الكتاب من واضحات الفقه الإسلامي بمذاهبه؛ من هنا نتحفّظ على فعل من خلط في تحليل كلمات العلماء بين عدم جعلهم القتل أصلاً في التعامل مع الكفّار، وبين كون القتال أصلاً في علاقتنا بهم؛ فهذا خلط بين موضوعين[2]، وكلمات مثل ابن تيمية واضحة في هذا التمييز[3] . يضاف هنا أنّ السيد الخوئي حاول رفع معيارية الكفر في آية الجزية بأنّ القرآن فرّق بين المشركين وأهل الكتاب، فالمشرك يحارب بسبب كفره، دون أهل الكتاب الذين لابدّ أن يصدر منهم شيء حتى يحاربوا، كحربهم

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٨٢ ـ ٤٨٣؛ والتفسير الكبير ١٦: ٢٧؛ وتفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والزحيلي، التفسير المنير ١٠: ١٧٨.

(٢) وقع في ذلك ظافر القاسمي لدى تحليله كلمات مثل ابن الصلاح الشهرزوري، فانظر له: الجهاد والحقوق الدولية العامّة في الإسلام: ١٧٦ ـ ١٧٨، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٢م؛ وكذلك قفز وهبة الزحيلي من نصّ شبيه للشربيني (مغني المحتاج ٤: ٢١٠)، إلى فهم مبدأ الدفاعية المحضة، فانظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٦٠.

للمسلمين أو كعدم إعطائهم الجزية، فعدم إعطاء الجزية بمثابة فعل يقوم المسلمون بردّ الفعل عليه وهو الحرب، وهذا ما تريده آية الجزية[١].

لكن هذا الكلام غير واضح، فإن دفع الجزية كناية عن الخضوع والنزول تحت سيطرة المسلمين، وهناك لا معنى لفرض وجود طرف آخر يقوم بفعل ونحن نردّ عليه، وإلا فهل يأمر الإسلام بمحاربة أهل الكتاب فقط لأجل الحصول على المال؟! وهل صحيح ما ذكره القرطبي وغيره من أنّ الأمر بمنع المشركين من دخول الحرم الذي فيه خوف الفقر والعيلة عوّضهم الله عنه بالتزامه بقانون الجزية[٢]، رغم أنه لا يوجد دليل على الربط بين الآيتين؟! وهل هو تفسير عقلائي أن نعتبر عدم إعطاء مجتمع بشري معين أموالاً لنا دون أن يكون قد فعل شيئاً ضدّنا بمثابة فعل فيما محاربتنا له هو ردّ الفعل، دون ملاحظة مبرّرات أخرى؟!

الملاحظة الثانية: إنّ آية الجزية وكثيراً من آيات الكتاب وردت بصيغة «المقاتلة» لا «القتل»، فلم تقل: اقتلوا، بل قاتلوا، وهناك فرق لغوي بينهما، فالأولى بمعنى وجود من بدأ الحرب لتصحّ صيغة المفاعلة؛ فيما الثانية لا تفترض ذلك، مما يجعل أيّ آية فيها صيغة المقاتلة ظاهرة في رفع العدوان، وبدء الطرف الآخر بالحرب مسبقاً، فلا تدلّ على شرعية الجهاد الابتدائي[٣]. وقد حاول بعض الفقهاء ـ كما في بدائع الصنائع ـ أن يستفيد من هذه الصيغة لإثبات أن الآية تفترض أهلية القتال في الطرف الآخر؛ فلا تشمل المجنون والصغير والأنثى و..[٤]، وهذا ما يصبّ ويلتقي

(١) انظر: الخوئي، البيان: ٢٨٩؛ ومحمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٠٩؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٣٦٠؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٤) بدائع الصنائع ٧: ١١١.

مع روح هذه الملاحظة وإن لم يطابقها، لانفراده بالأهلية وذهابها إلى الفعليّة.

وسوف تكون لنا وقفة مركّزة حول الفرق بين «قاتل» و«قتل» لدى الحديث عن الروايات في هذا الباب، حيث ورد بعضها بهذه الصيغة، فنؤجل ذلك إلى محلّه، حيث سيتبيّن عدم صحّة هذه الملاحظة في الجملة.

الملاحظة الثالثة: إنّ آية انسلاخ الأشهر الحرم، قد يدّعى وجود قرائن عديدة فيها وشواهد تخرجها عن سياق تأسيس شرعية الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، وهذه الشواهد هي:

الشاهد الأوّل: إنّ الآية اللاحقة لهذه الآية تقول: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٦)، وهذا معناه أنّه لو كان القتل والحرب بسبب الكفر لكان المفترض الحكم بقتله بعد كلّ هذا التشدّد في آيات سورة براءة، إذاً فليس من تفسير للاستجارة هنا سوى أنّ المشرك إنما دخل دار الإسلام مسالماً لا معلناً الحرب وعدوانياً، والجدير ذكره هنا أنّ الآية لم تجعل سماع كلام الله هدفاً للمستجير، بل جعلت إجارته من جانب المسلم ذات هدفٍ رسالي، أي إن استجارك لسببٍ ما فأجره حتى يكون في إجارته ما يوجب سماعه كلام الله فلعلّه يُسلم، إذاً فهي شاملة لمطلق الاستجارة بغية أن يتعرّف على حياة المسلمين علّه يهتدي، كما أنّ الآية صريحة في المشرك الذي لا مجال فيه إلاّ للإسلام أو القتل، فبأيّ وجهٍ جاز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره؟![1].

وهذا الشاهد ـ بهذه الصيغة ـ يقبل النقاش؛ من حيث إنّه لما كان الجهاد الابتدائي جهاد دعوة، كان من الطبيعي أن يركّز على موضوع الدعوة ويكون مجرّد

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٠؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

سبيلٍ لها، وعليه فالآية عندما تسمح بالاستجارة لهدفٍ دعوي لا تكون منافيةً لمبدأ تشريع الجهاد الابتدائي، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ ، سواء كان غايةً لقبول الاستجارة فقط، كما ذكر المستدلّ بهذا الشاهد هنا، أو كان غاية للطرفين كما ذكره جمع من المفسّرين، هو ما يرفع المنافاة هنا، وبعبارةٍ أخرى: لمّا أرادت الشريعة من قتال المشركين نشر الإسلام وتطهير الأرض من الشرك، كان من الطبيعي أن تسنح بالفرصة كي يُسلم المشرك، ولهذا أشارت للغاية، مما يعني أنه لولاها لم يجز قبول أمانه الذي يطلبه، وأما مسألة جواز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره فهذا أمر طبيعي احتراماً لعقد الأمان، بمقتضى: ﴿أَوْفُواْ بِالعُقُودِ﴾ ، ولا يضرّ بمبدأ لزوم قتله؛ فإن أمانه هنا كان لدليلٍ حاكم هو العقد الشرعي المتفق عليه معه، ولا ضير في تشريع حرب مع احترام العهود فيها، كالسفير المحترم؛ وبهذا يظهر أنّ مبرّر عدم قتل هذا المشرك ليس سلميّته وعدم عدوانيته كما قيل، بل غرضيّة الدعوة ووفاء بالعقود، فهذا هو المقدار المؤكّد من الآيات هنا.

نعم، يمكن أن يُستفاد من هذه الآية أنّ الإسلام يفضّل إسلام الطرف الآخر على قتله، وشاهد ذلك أنّه في أشدّ آيات الجهاد قوّةً وتشدّداً يفسح المجال لإسلام الطرف الآخر، وذلك أنّها تأمر بقبول استجارة الكافر لا أنّها تعلّق الأحكام على قبولها، فهي تقول: ﴿فأجره﴾، أي إن استجار وجبت إجارته بغية دعوته للدين، مما يجعل إسلامه أهمّ ومقدّماً على قتله، لهذا لم تقل: «فأجرته» كما هو واضح، بناءً على تفسير الأمر هنا بالوجوب لا بالإباحة لوقوعه موقع توهّم الحظر.

هذا، وقد ادّعى بعض أنصار الجهاد الابتدائي أنّ آية الاستجارة منسوخة بآية انسلاخ الأشهر الحرم التي وقعت قبلها أو بغيرها من آيات الجهاد الحاسمة، لكنّ أحداً لم يقدّم شواهد تاريخية على هذا النسخ بحيث يلغي الآية، وعليه، يرجع تحديد

النسخ إلى طبيعة ملاحظة الآيتين، والذي نجده فيهما أنّه لا تنافي بينهما إطلاقاً، فالأولى تصدر حكماً عاماً بحقّ جماعة المشركين بالقتل، فيما الثانية تصدر حكماً خاصّاً ﴿أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ ، محصوراً بصورة طلب الأمان، فموضوع الآيتين مختلف، نعم آية الاستجارة أخصّ من آية انسلاخ الأشهر الحرم، فالمفترض أن تخصّصها وقد وقعت معها ضمن سياق واحد، ولو فرض أنهما نزلتا منفصلتين واجتمعتا في المصحف على هذا النحو فلا دليل ـ كما يقول العلامة شمس الدين[١] ـ على تحديد المتأخر والمتقدّم، حتى يدّعى نسخ الأولى للثانية، مع أنّ المفترض في دعوى النسخ إثبات هذا الأمر.

والنتيجة أن دعاوى النسخ الاعتباطية كثيرة في كتب التفسير عند المسلمين، فالآيتان لا تناقض بينهما، فقد قبل الفقه الإسلامي عقد الأمان الفردي واحترام السفراء رغم أنّ الحرب قائمة، إذاً لا موجب لدعوى النسخ هذه.

الشاهد الثاني: الآية اللاحقة على آية الاستجارة، قال تعالى: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾، فهذه الآية تبقي على عهد المسلمين للمشركين، فلو صحّ أن مثل آية انسلاخ الأشهر الحرم ناسخة لتمام آيات موادعة المشرك لكان المفترض الإطاحة بهذا العهد الذي وقع عند المسجد الحرام أيضاً، إذاً فحتى بعد جعل القتال أصلاً كانت المعاهدات نافذة المفعول، وليس من معنى لذلك سوى عدم كون الكفر معياراً للحرب، وإلا وجب قتال حتى المعاهدين لفرض كفرهم، بل العدوانية هي المعيار هنا[٢].

(١) شمس الدين، جهاد الأمّة: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩.

وقد سجّل بعض أنصار هذا الشاهد نقداً على أنفسهم بأنّ هذا العهد الذي تستثنيه الآية كان سابقاً على آية انسلاخ الأشهر الحرم؛ لهذا احترمه القرآن، والذي ندّعيه المنع من اليوم فصاعداً عن استخدام سياسة المعاهدات معهم، واستبدالها بسياسة القتال، وهذا غير الوفاء بمعاهدة سابقة، فهو مثل ﴿**إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ (النساء: ٢٢، ٢٣).

وقد أجاب الناقد نفسه بأنّ هذه الملاحظة غير واردة؛ لأنّ المفروض أن مثل آية السيف تلغي المعاهدات السابقة، فهذا هو سياق النصوص الأولى من سورة التوبة، فعدم إلغائها شاهدٌ على احترامها[١]، بل لا معنى للنسخ حينئذٍ.

وهذا الشاهد يمكن أن يلاحظ عليه أنّ معنى الآية ليس أنّهم لم يستقيموا لكم لكن استقيموا أنتم لهم، كما قد يستوحى للوهلة الأولى، بل معناها استقيموا لهم ما استقاموا لكم[٢]؛ فحرف «ما» هنا ليس للنفي، بل بمعنى «ما داموا»، وهذا المعنى ينسجم مع الواقع؛ حيث يراد من هذه الجماعة بقية فئات العرب التي دخلت مع قريش العهد يوم الحديبية، ولم تخلفه، بل أخلفته قريش وبنو الدئل من بكر، وبقيت على العهد بنو خزيمة، وبنو مدلج، وبنو ضمرة و..

إذن، وطبقاً لهذا المعنى، تستثني الآية المعاهدات السابقة التي وفى أصحابها، احتراماً منها للعهود، دون أن يعني ذلك رخصة في العهود الجديدة، ولا يوجد إلغاء للمعاهدات السابقة في غير صورة إلغاء الطرف الآخر لها أو خوف خيانته، فالتمييز بين العهود القديمة السابقة والجديدة اللاحقة بهذا المعنى تمييز معقول ومتصوّر، ولهذا قال أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذا الاستثناء يؤكّد القاعدة ولا

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١.

(٢) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٤، وغيره من المفسّرين.

يلغيها.

نعم، مقولة النسخ المدّعاة تغدو باطلة هنا؛ لأنه لو حصل نسخٌ لكل أوامر الموادعة مع الكافر فلا معنى لشرعية حتى العهود السابقة، بل المفترض أنّها نسخت عملياً، ولا نجد خصوصيةً تعبديّة لتلك الجماعة المتبقية من صلح الحديبية، مما يكشف عن عدم وجود نسخ أصلاً في المقام.

الشاهد الثالث: ما جاء في الآية اللاحقة: ﴿**كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٨). فهذه الآية وقعت ضمن السياق نفسه، وهي تبيّن سبب موقف القرآن منهم ومن إبطال عهودهم والتنزّه عنها، إذ تؤكّد أنّ هذا الفريق يتربّص بالمسلمين وينافق في حقهم، وأنه ما زال مصمّماً على أذيّتهم، من هذا المنطلق كان هذا الموقف القرآني متشدّداً منه ـ أي من هذا الفريق ـ مطلع سورة براءة. وهذا الشاهد وما سبقه من شواهد جاء عقب آية الانسلاخ مباشرةً ولا شاهد على تقدّمه الزماني؛ فلا وجه لادعاء النسخ فيه[1].

وهذا الشاهد جيّد، خصوصاً لآية نفي العهود التي سبقت هذه الآية، والتي لا يبعد وحدة النـزول معها، مع فهم الإخبار في الآية عن وضع تاريخي لا عن قضية حقيقية، كما سوف نذكر لاحقاً بعون الله، نعم يبقى أن يحتمل التعدّد في النـزول هنا، بمعنى نـزول هذه الآية منفصلةً عن آية انسلاخ الأشهر الحرم، فلا يصحّ حينئذٍ جعلها قرينةً وشاهداً، فعدم ثبوت تقدّمها أو تأخرها لا يؤكّد تقارنها معها، وإن كانت وحدة النـزول وانسجام السياق يعزّزان ذلك.

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١ ـ ٢١٢؛ وراجع: شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

لكن حتى مع هذا الشك وعدم التأكّد من وحدة النـزول، يمكن إبطال الاستدلال بآية انسلاخ الأشهر الحرم باحتمال القرينة المتصلة، حيث لا يبعد تمسّك العقلاء بالشك في اتصال القرينة وانفصالها لرفع اليد عن الظهور الأولي المخالف للقرينية، فينعقد الإجمال في آية الانسلاخ من هذه الزاوية، ولا يعود يمكن التمسّك بها، وبعبارة ثانية: نحن لا نعرف هل كانت الآية الثامنة قرينة متصلة بحيث نزلت مع آية الانسلاخ أم قرينة منفصلة نزلت بعدها أو قبلها؟ فعلى الاحتمال الأوّل سيتمّ تماماً الشاهد الأخير، وعلى الاحتمال الثاني لن يكون تاماً؛ لأنّ ظهور أي جملة يتمّ بتمام القرائن المتصلة فلا يعود للآية الثامنة تأثير على دلالة الآية محلّ الشاهد، فمع الشك في الاتصال والانفصال سوف نشك في أنّ هذا الموجود بين أيدينا ـ وهو الآية الثامنة ـ هل هو قرينة أم لا؟ ومعه لا تجري أصالة عدم القرينة، كما تقرّر في أصول الفقه، بل الصحيح هو الإجمال بمقدار دلالة القرينة.

الشاهد الرابع: جملة الآيات اللاحقة المتحدة السياق، والتي تعطي ميزةً جديدة، وهي: ﴿اشْتَرَوْاْ بِآيَاتِ الله ثَمَنًا قَلِيلاً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاء مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلَا ذِمَّةً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلَاةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ * أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤُمِنِينَ﴾ (التوبة: ٩ ـ ١٣).

وميزة هذا السياق تأكيده على أنّ هذا الموقف الغاضب كان لنقضهم العهود، وداخل ذلك ـ ومعه ـ تؤكد على لزوم الوفاء لهم بالعهود على تقدير عدم نكثهم الأيمان، فالتركيز على نكث العهود والأيمان شاهد على أنّ الموضوع موضوع فئة

خرقت الاتفاقات وكانت هي المعتدية البادئة، ومع سياق من هذا النوع ـ حتى مع الشك في الاتصال ـ كيف يمكن الجزم بأنّ النص هنا يتحدّث بالمطلق، ويطوي صفحة المعاهدات والتوافق حتى يؤمنوا، لاسيما وأنّ هذه المجموعة من الآيات قد كرّرت مسألة التوبة ضمن السياق المذكور، مما يشير إلى أن شرط التوبة لا يعني جعل باب الحرب مفتوحاً، بل معناه أنّ هذه الفئة التي لا عهد لها بسبب كثرة نقضها للعهود وتربصها بالمؤمنين لا نهاية في الحرب معها إما الموت أو أن تُسلم، لا بمعنى أنّ هدف الحرب معها هو الإسلام، بل بمعنى أن تحقق الإسلام ـ حيث قال: إن تابوا ولم يقل: كي يتوبوا أو ليتوبوا ـ يحول دون استمرار الحرب، وفرق بين الأمرين، علماً أن الآيات نفسها تشير إلى بدء الطرف الآخر بالاعتداءات وإخراج الرسول أيضاً، وهذا كلّه يضع آيات مطلع سورة التوبة في ضمن سياق دفاعي.

وحصيلة الكلام في آية الانسلاخ ـ بحسب أسباب نزولها وبحسب سياقها الكامل حتى مع الشك في اتصال القرينة ـ أنها تعلن الحرب التي لا نهاية لها سوى بالقضاء على الطرف الآخر، لكنّها لا تريد شمول حكمها لكل غير مسلم هادفةً إسلامه أو إخضاعه، بل هي مختصّة بفريق من الكافرين لا يفون بالعهود ولا يكفّون ـ متى استطاعوا ـ عن الاعتداء، فأرادت تحقيق حالة ردع تنهي خطرهم فيها، غايته أنّه لو أسلموا انتهت الحرب معهم، لا أنّ هدف الحرب كان إسلامهم، ولا أقلّ من عدم الظهور في هذا المعنى، ومفاد الشرطية يظلّ سارياً هنا؛ لهذا فتفسير «المشركين» في آية الانسلاخ بـ «الذين نقضوكم وظاهروا عليكم» كما فعل العيني في عمدة القاري[1] هو المتعيّن.

والإشكالية التي وقع فيها أنصار الجهاد الدعوي هنا أنّهم ظنوا الآيات إخباراً

(١) العيني، عمدة القاري ١: ١٧٨.

على نحو الإنباء الغيبي غير المحدّد بزمان ولا مكان، فيما الآيات ظاهرة في الحديث عن فرقة خاصّة تظلّ تهدّد أمن الجماعة المسلمة مهما وقّعنا معها من عقود، فهذا هو السياق التاريخي واللفظي المحيط بمطلع سورة براءة، ومن أين لنا أن نعمّم لمطلق المشركين بحيث يكون المقصود هنا حتى المشرك الذي كان موجوداً في شرق آسيا آنذاك؟! فلا دليل على كون الألف واللام في (المشركين) للجنس، بل الأقرب ـ ولا أقلّ أنّه القدر المتيقّن ـ أنّه إشارة لمشركي العرب الخارجيين الذين كانوا يواجهون عمليّاً الدعوة الإسلامية وكان سلوكهم الغدر ونقض العهود بصورة متكرّرة كما حصل تاريخياً، فغير هذا يحتاج إلى دليل.

الملاحظة الرابعة: إن الآية الرابعة التي ذكروها، وهي الآية السابعة من آيات سورة التوبة، قد تبيّن عدم صحّة الاستدلال بها، فهي لا تريد إلغاء العهود مطلقاً، بل المقدار المؤكّد من دلالتها ـ بحسب ما يعطيه السياق المحيط ـ هو أصالة الحرب مع الذين يكيدون بالدين شرّاً وينكثون العهود كلّما سمحت لهم الفرصة، فهذا الفريق يُجْزَم بشمول الآية له، أما غيره فلا، ويشهد له أنّ الآية نفسها استثنت المعاهدين الملتزمين بالمعاهدة التي وقعت عند المسجد الحرام في صلح الحديبية، فهي بهذا الاستثناء تؤكّد أنها لا تريد إلغاء العهود، بل خصوص عهود من لم يستقم، لهذا تلزم بالوفاء طالما الوفاء من الطرف الآخر قائم، ولا يرد علينا هنا أننا لم نقبل بقرينية هذه الآية هنا، لأن مناقشتنا في القرينية كانت بلحاظ آية الانسلاخ، لا بلحاظ الآية نفسها، فلو بقينا والآية يظهر بوضوح أنّها عندما تبطل العهد في صدرها تربط الوفاء به في ذيلها بالاستقامة، وسبب ذلك أنّ الآيات جميعها ترفض العهد مع المعتدي، وبدون النتيجة التي توصّلنا إليها سابقاً قد يصعب الجواب هنا.

الملاحظة الخامسة: إنّ قتال من يلوننا من الكفار كما أفادته الآية ١٢٣ من سورة

التوبة، لا يدلّ على القتال لفتح البلدان، وإن اشتهر، بل على وجوب قتال من كانوا على مقربة من المسلمين وتماسّ معهم، وهو ما ينسجم ـ أيضاً ـ مع دفاعية الجهاد، فقد تريد الآية الإشارة إلى لزوم قتال الأقرب لا الأبعد حتى مع عدوانية الطرفين، بحيث يأمن المسلمون حدودهم القريبة، فحماية أنفسهم من القريب أولى من البعيد.

وبعبارةٍ أخرى: الآية بصدد وضع آلية حربية تعمل بها الدول في العصر الحديث، كما يقول الإمام محمود شلتوت[1]، بل نضيف: إنّ كلّ ما في الآية هو لزوم قتال الأقرب، بلا أيّ إشارة إضافية إلى نوعية هذا القتال، وتطبيقه على الفتوحات شأن يرجع للمفسّرين، وليس عليه أيّ شاهدٍ من كتاب أو سنّة، نعم، قد يتمسّك هنا بإطلاق الآية، أي سواء اعتدوا أم لم يعتدوا، لكنّ هذا يرجع إلى البيان الثاني للاستدلال القرآني وسيأتي، وهذا غير ما نحنُ فيه من استعراض نصوص تفيد خصوصية الابتدائية والدعوية وملاك الكفر في الحرب.

وقفة مع تشريع القرآن القتال حتى لا تكون فتنة و..

الملاحظة السادسة: أمّا آيات القتال حتى لا تكون فتنة، والتي فسّرها كثيرون بالشرك أو الكفر، فينبغي التوقف عندها قليلاً لتحقيق معنى الفتنة لغوياً وقرآنياً؛ ونظراً لأهمية الموضوع نتعرّض لكلمات اللغويين، حيث يقول الفراهيدي في العين: «.. والفتن إحراق الشيء بالنار.. وقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ**﴾ (الذاريات: ١٣)، أي يحرقون، وكان أصحاب النبيّ ﷺ يفتنون بدينهم، أي

(١) محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٣١، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، ١٤٢١هـ.

يعذّبون ليردّوا عن دينهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ﴾ (البقرة: ٩١)، والفتنة: العذاب، والفتنة: أن يفتن الله قوماً، أي يبتليهم، والفتن: ما يقع بين الناس من حروب..»[١]. وجاء في صحاح الجوهري: «فتن: الفتنة: الامتحان والاختبار.. والفاتن المضلّ عن الحقّ..»[٢]. وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «فتن: الفاء والتاء والنون: أصلٌ صحيح، يدلّ على ابتلاء واختبار، من ذلك الفتنة..»[٣]. وجاء في لسان العرب لابن منظور: «فتن: الأزهري وغيره: جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار لتميّز الرديء من الجيد.. والفتن: الإحراق.. ابن الأعرابي: الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار، وقيل: الفتنة في التأويل الظلم.. ابن سيده: الفتنة الخبرة، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾، أي خبرة، ومعناه أنهم أفتنوا بشجرة الزقوم وكذبوا بكونها.. والفتنة: إعجابك بالشيء. والفتنة: الضلال والإثم، والفاتن: المضلّ عن الحق.. والفتنة: الجنون، وكذلك المفتون، وقوله تعالى: ﴿وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ﴾ معنى الفتنة ها هنا الكفر، كذلك قال أهل التفسير، وفي التنـزيل العزيز: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، والفتنة: الفضيحة.. والفتنة: العذاب..»[٤]. ونحو هذه الكلمات ما جاء في مختار الصحاح وغيره[٥].

---

(١) الفراهيدي، العين ٨: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) الجوهري، صحاح اللغة ٦: ٢١٧٥ ـ ٢١٧٦.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٢.

(٤) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٣١٧ ـ ٣٢١.

(٥) مختار الصحاح: ٢٥٥؛ وعمدة القاري ٥: ٩.

وبمراجعة المصادر اللغوية لا يبدو أنّ الكفر أو الشرك من الدلالات اللغوية الرئيسة لكلمة «فتنة»، على خلاف الاختبار، والبلاء، والاختلاف، والحرب، وربما لهذا عندما ذكر ابن منظور مثل الآية التي نحن فيها نسب تفسير الفتنة بالكفر إلى المفسّرين، وكأنه لا يجد الأمر لغوياً بحتاً.

وانطلاقاً مما أعطتنا إياه مصادر اللغة، نحتمل جداً ـ ويلوح من بعضهم ـ أنّ المفسّرين لم يعتمدوا على معطيات لغوية بحتة في تفسير الفتنة بالكفر في الآية، بل الذي دعاهم إلى ذلك هو الآية نفسها من حيث اشتمالها بعد ذلك على تعبير: ﴿**وَيَكُونَ الدِّينُ لله**﴾، إضافةً إلى حضور مفهوم الجهاد الابتدائي في وعي المفسّرين أيضاً، فهذا الذيل هو الذي عزّز عندهم فرضية الكفر والشرك، وإلا فكلمة الفتنة في أصلها إذا أعطت هذا المعنى فهو من الدرجة الثانية أو الثالثة، ولهذا لم يبدأ أيّ من اللغويين ـ بحسب تتبّعنا ـ لدى تفسيره جذر كلمة «فتن» بمعنى الكفر والشرك، مما يشهد ـ عادةً ـ على أنّ هذا المعنى يقع مدلولاً للكلمة بدرجة لاحقة، فيكون بحاجة إلى شواهد حافّة.

وفرضية بُعد احتمال إرادة الشرك أو الكفر يُساعدها أن هذا المعنى جاء وليد الثقافة الإسلامية؛ فعرب الجاهلية المشركون لا يعتبرون الشرك فتنةً؛ لأنّهم لا ينظرون إليه بمنظار سلبي تختزنه كلمة الفتنة، وهذا معناه الحاجة إلى حشد شواهد لتكريس هذا المفهوم الديني للكلمة، لأنه أقرب إلى المصداق منه إلى المفهوم.

وإذا تخطينا اللغة، إلى الاستخدام القرآني لجذر (ف . ت . ن) نجد الأمر عينه، قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ**﴾ (الأنعام: ٥٣)، وقال: ﴿**قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ**﴾ (طه: ٨٥)، وقال: ﴿**وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا**﴾ (طه: ٤٠)، وقال: ﴿**...وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي**

أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ...﴾ (الإسراء: ٦٠)، وقال: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ (القمر: ٢٧)، وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ...﴾ (التغابن: ١٥)؛ وقال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَالقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، وقال: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ...﴾ (العنكبوت: ٢ ـ ٣)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ...﴾ (البروج: ١٠)؛ وقال: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً...﴾ (الأنفال: ٢٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾ (الأنفال: ٢٨)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً...﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً﴾ (الفرقان: ٢٠)، وقال: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ نُّزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ * إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾ (الصافات: ٦٢ ـ ٦٣) إلى غيرها من الآيات التي تعني الامتحان والاختبار أو العذاب وما شابه ذلك، ومع هذا الاستخدام الواسع إلى جانب المعطيات اللغوية، كيف نجزم بأن المراد بالفتنة هو الشرك أو الكفر؟!

وطبقاً لمجمل ما تقدّم، نضع فرضيات في تفسير الآيتين، ويجب في ضوئها أن تجيب ـ لزوماً ـ على معنى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ﴾؛ لأنّ أي تفسير لا ينسجم مع هذه التكملة سيكون باطلاً، وهذه الفرضيات التفسيرية هي:

الفرضية الأولى: أن يكون معنى الفتنة هو الكفر أو الشرك؛ فيكون معنى صيرورة الدين لله، أن لا يكون هناك دين آخر غير الدين الإلهي، وهذا هو تفسير أنصار جهاد الدعوة.

وهذه الفرضية منسجمة مع نفسها، ويكون ذيلها قرينة صدرها، كما أسلفنا،

وهي إن فسّرت بالشرك انسجمت مع مشهور فتاوى الفقهاء من أنّ المشرك مخيّر بين الموت أو الإسلام، ومعه فلا تشمل هذه الآية غير المشركين فلا تدلّ على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، أما إن فسّرت بمطلق الكفر، فقد يُتساءل حينئذٍ عن أهل الكتاب، مع أنّ قتالهم لا ينتهي بإسلامهم، بل بالجزية، كما تصرّح بذلك آية الجزية نفسها وفق ما تقدّم، فكيف يمكن تفسير ذلك؟! هل نسخت آية الجزية هذه الآية هنا كما قد يستوحى؟!

لا سبيل لتفسيره سوى بضمّ هذه الآية إلى مثل آية الجزية، حيث يجري التقييد، فيعلم أنّ أهل الكتاب خارجون مثلاً، أو بالقول بأنّ المراد من «الدين» في الآية شيء آخر مثل الإذعان والتسليم، أي فيسلّمون لله سبحانه، ولو على مستوى الإذعان المادي الدنيوي، بخضوعهم لدولة الإسلام، وهذا لا يثبت حينئذٍ فتوى المشهور باقتصار تخيير المشرك بين القتل والإسلام، أو يقال: إن أهل الكتاب يذعنون بالله تعالى ويدينون له، غايته أنّهم لا يدينون الدين الحقّ، على خلاف المشركين الذين لا يدينون لله، بل للأصنام.

الفرضية الثانية: ما يظهر من كلام الماوردي (٤٥٠هـ)؛ حيث ساق الآية لدى حديثه عن التخذيل والتخويف داخل الجيش المسلم، فيكون المعنى ـ عنده ـ أمرٌ بالقتال حتى لا يفتن بعض الجيش المسلم بعضاً ويتخاذلون ويضعفون[١].

لكن هذا التفسير بعيد عن سياق الآية التي تربط مختلف قطعاتها بالطرف الآخر، لا بقضيّة تأتي في سياق الوضع الداخلي للجيش المسلم.

الفرضية الثالثة: أن تكون الآية ـ كما نقل ابن عبدالبر وغيره ـ خاصّة بكفّار

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧؛ مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

العرب، لا غير[١]، فيكون أمدها قد انتهى اليوم...

وهذه الفرضية لا شاهد عليها؛ لعدم وجود أيّ قرينة على التخصيص؛ فهي محض تأول وتحكّم بلا دليل، نعم من تحدثنا الآية عن قتاله في مطلعها قد يمكن افتراض أنّه كفار العرب، فتشير إليهم، لكن المهم هو ملاحظة سائر فقرات الآية، أي ما بعد (حتى) لأنّه عام يفترض أن لا يقتصر على العرب آنذاك.

الفرضية الرابعة: أن يكون معنى الفتنة هو المحنة والامتحان والاختبار، كما هو المدلول اللغوي الأبرز للكلمة، فيكون معنى الآية: قاتلوهم حتى لا يكون امتحان، ولا معنى لهذا الكلام سوى أن يكون الامتحان بمعنى المحنة والعذاب، أي قاتلوهم حتى لا يقع عذاب ـ مطلقاً ـ فيكون فيه مشاق لكم وامتحان عسير، أو يكون فيه ظلم عليكم[٢]، شبيه قوله تعالى في الحديث عن الدفع والإذن بالجهاد: **﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً﴾** (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)، أي أنكم إن لم تقاتلوهم تكن فتنة في الأرض وفساد وامتحان وبلاء ويقع عليكم تعذيب الكفار و..

الفرضية الخامسة: أن يكون المقصود بالفتنة في الآية هو الإضلال وزوال الجماعة المسلمة، وقد تقدّم في اللغة أنّ من معاني الفتنة الإضلال وأن الفاتن هو المضلّ عن

(١) ابن عبدالبر، التمهيد ٢: ١٢٣.

(٢) الملفت أن العلامة الحلي فهم من الآية الظلم، فانظر له: الرسالة السعدية: ١٤٨؛ وفهم منها جودت سعيد تعذيب الكفار وحلول العذاب منهم على المسلمين، فانظر الحوار معه في مجلة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ٧٠، صيف، ٢٠٠٢م.

الحق، فيكون المعنى أنّه يجب عليكم قتالهم؛ لأنكم إذا لم تقاتلوهم فإنهم سيفرضون عليكم بقوّتهم الخروج من الدين الإسلامي، أو سيبيدون كلّ مسلم، فيكون الجهاد في هذه الآية دفاعاً عن وجود الجماعة المسلمة التي يراد فرض الكفر عليها بإخراجها عن دينها، كما كانت تريد قريش تماماً بملاحظة بعض الآيات التي سنشير إليها قريباً إن شاء الله. وقد تكون آية الدفع المتقدّمة شاهداً على هذه الفرضية أيضاً، بل هي أقرب إليها من الفرضية السابقة، من هنا فأقرب الفرضيات للغة ولمعنى الآية هما الفرضيّتان الأخيرتان.

أما قوله: ﴿**وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ**﴾ ، والذي ربما يكون في تقديري أهم نصّ قرآني على جهاد الدعوة، فيكون معناه ـ وفقاً للفرضية الأخيرة على الأقلّ ـ أن تصبح الطاعة والانقياد لله، بمعنى أنكم إن لم تقاتلوهم فلن يكون الدين لله بل سيفتنونكم وسيكون الدين على وجه الأرض للأصنام وأمثالها، فليس المقصود بالدين اسم الديانة (لعدم حصره لغةً بذلك بل هو استئناس غلب على معنى هذه الكلمة فيما بعد) أي تفسد الديانات إلاّ دين الله، بل بمعنى أنكم بقتالكم تجعلون الولاء والطاعة لله سبحانه؛ فلا تسمحوا بالقضاء على هذه الظاهرة، تماماً كما هو معنى آية الدفع، فهي تطالب بالدفع؛ إذ لولاه لهدّمت بيوت العبادة ودور الصلاة فلا يصير الدين، أي الطاعة والإذعان، لله سبحانه؛ وبهذا تنسجم الفقرتان في الآية ويكون المعنى: قاتلوهم كي لا يقع إضلال المسلمين عن الدين الحقّ، فيزول الإسلام؛ أي حتى لا يتحقق ذلك، بل يكون الدين والطاعة لله، ومن الواضح أن وجود هذه الطاعة رهينٌ بوجود الجماعة المسلمة، لا بجعل العالم بأسره مسلماً أو فرض الإسلام هيمنته عليه، وبعبارة أخرى: إذا لم تتحقق الفتنة فسوف يكون

الدين لله، لأن رفع الفتنة بالقتال معناه أنّ الطاعة ستكون كلّها لله لا للأصنام فقط ولا شركة بين الله وغيره.

يضاف إلى ذلك أنّ الغائية هنا المدلول عليها بـ (حتى) غائية لوجوب القتال لا للقتال الواجب، بمعنى أنّه يجب عليكم القتال بصرف النظر عن تحديده، والغاية من ذلك (تشريع وجوب القتال من حيث المبدأ) رفع الفتن وصيرورة الدين مهيمناً، لا أنّ نهاية وضع السلاح ووقف إطلاق النار هو صيرورة الدين كلّه لله، وهذا له نظير كثير، تقول لولدك مثلاً: أنا أضعك في المدرسة حتى تصبح طبيباً، مع أنّ المدرسة تنتهي قبل أن يكون طبيباً، فيكون المؤدى بعبارة أخرى: إن الجهاد دفاعاً عن الجماعة المسلمة يساهم في هيمنة الدين الحق؛ لهذا وجب، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾ (التوبة: ٣٣)؛ بناء على تفسير الإظهار بالغلبة المادية، فقد توفي الرسول الذي أرسله الله ولم يتحقق هذا الإظهار ولا حصلت هذه الغلبة، دون أن يعني ذلك أنّ الإرسال لم تكن غايته الإظهار ولم يساهم فيه ولو تحقق بعد حين.

والذي يعزّز هذا التفسير في آية سورة البقرة أنّ السياق بأكمله هو سياق الدفاع؛ إذ جاء: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠ ـ ١٩٤)؛ فهذا السياق بقرينة:

﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ الله الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ ﴾، و﴿مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾، و﴿فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾، و﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، وكذا الآية الأخيرة التي تتحدّث عن الرّد بالمثل و.. هذا السياق واضح في الدفاعية، لا أقلّ من أنّه يعيق استظهار الابتدائية إعاقةً تامة، مما يبعّد الفرضية الأولى في التفسير لصالح الفرضية الرابعة أو الخامسة، كما هو واضح، علماً أن جعل الفتنة أشدّ من القتل واضح في أنه لو جعلوكم تتركون دينكم فهذا أشدّ من قتلهم لكم أو قتلكم لهم، ويساعد عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ﴾ (المائدة: ٤٩)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا...﴾ (البقرة: ٢١٧). كما يؤيده ما رواه البخاري بإسناده عن ابن عمر، لما ذكرت له الآية قال: «فعلنا على عهد رسول الله وكان الإسلام قليلاً، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه وإما يعذبوه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة...»[(١)] ، فقد فهم ابن عمر من الفتنة ما فهمناه منها واستشهدنا له بكلمة الفتنة في القرآن الكريم، وهذا ما يربط الجهاد في الإسلام بالحرية الدينية ببعض أنواع الربط، وسيأتي الحديث عن ذلك قريباً.

نعم، هذا السياق حضوره في آية سورة الأنفال غير بارز بالدرجة عينها في آية سورة البقرة، وهي ـ آية الأنفال ـ التي تشتمل على إضافة قيد «كلّه»، الذي يعزّز الفرضية الأولى، وهذا ما يجعل الفرضية الأولى أقرب في الآية الثانية، غايته أنّه لا يوجد دليل لغوي معتدّ به لصالح تفسير الفتنة بالكفر أو الشرك، لا سيما مع استخدامات القرآن المتقدمة لتعبير الفتنة، مضافاً إلى أنّ كلمة «كلُّه» قد يراد منها

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٥: ١٥٧، ٢٠٠، و٨: ٩٥؛ وانظر نحو هذا الخبر مما يفيد فهم هذا الأمر منهم: سنن ابن ماجة ٢: ١٢٩٦.

عدم إشراك غير الله في الطاعة إطلاقاً، لا جعل كلّ الديانات لله، علماً أنّ تشابه الآيتين جداً مع وجود سياق دفاعي في إحداهما قد يعيق أمام المفسّر الفصل بين دلالتيهما، ولا أقلّ من الإجمال هنا، فهو الذي يهمّنا؛ فنحن لا نريد هنا إثبات الدفاعية في هذه الآيات، وإنّما الهدف إعاقة إثبات الابتدائية والدعوية.

نقد نظرية ربط الجهاد الابتدائي بحرية الدعوة الدينية

تقدّم فيما سبق أن العديد من الباحثين في الفقه الإسلامي حاولوا الربط بين الجهاد الابتدائي وبين حرية العقيدة، بمعنى أن الجهاد المذكور يقع عندما يمنع الكافرون حرية العقيدة، فيحولون بين الناس والإسلام؛ فهنا تجب محاربتهم ابتداءً، بوصفه شكلاً من أشكال التدخل الإنساني، وهذا هو الجهاد ضدّ الذين يصدّون عن سبيل الله، حتى لو لم يبدؤا المسلمين بالحرب.

لكن هذه النظرية غير صحيحة بل ولا منسجمة مع الموروث الفقهي، ويمكن التعليق:

أولاً: إنّ الأدلّة التي استندوا إليها لا تبرز هذا المفهوم، كما تعرّضنا لها وسيأتي، فمن أين جاؤوا بهذا القيد لشرعنة الجهاد الدعوي؟! نعم، إذا قصد أن الكافر يقوم بإيذاء المؤمنين وفتنتهم عن دينهم والحدّ من حرياتهم ليرجعوا عن الإسلام، فهذا قد يكون مقبولاً في سياق ما تقدّم في تحليل آية القتال حتى لا تكون فتنة، تماماً كما فعلت قريش والعرب، أما مجرّد أن لا تسمح الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها، ولا تعطي الإذن للدعاة كي يتجولوا فيها للدعوة إلى دينهم، فهذا لا يبدو من النصوص القرآنية الحديث عنه، حتى نأخذه عنصراً مقوماً في نظرية الجهاد التحريري هنا.

ثانياً: يلزم على هذه النظرية سقوط شرعية الجهاد الابتدائي في عصرنا الحاضر سقوطاً تاماً تقريباً؛ وذلك أن وسائل الاتصال والمعلوماتية وأجهزة الإعلام بأشكالها، لم تعد عاجزة عن الوصول إلى أسماع الشعوب حتى لو منعت الدول، وعليه فإذا كان الجهاد الابتدائي مشروعاً لتأمين حرية حركة الدعاة كي يهدوا الناس إلى الإسلام؛ فإن هذه الحرية متوفرة اليوم بدرجة كبيرة، وليس تامّة، فأيّ معنى لإعلان الجهاد الابتدائي؟!

ثالثاً: وفقاً لهذه النظرية، يقف الجهاد الابتدائي عندما تسمح الدولة غير المسلمة بالتبليغ للدين الإسلامي فيها، ففي مثل كثير من الدول الغربية اليوم وغير الغربية، هناك حرية للدعاة والمبلغين الدينيين للدعوة، غايته أن الناس قد لا تؤمن أو لا تتأثر بدعوة هؤلاء المبلغين، ومعه فلا معنى لفرض الجهاد عندما تكون حرية الدعوة الدينية مكفولة في الدول الأخرى.

رابعاً: إذا قصد أصحاب هذه النظرية أن نظريتهم تمثل تفسيراً لنظرية الجهاد الدعوي الموجودة في التراث الفقهي الإسلامي ... فيسجّل عليهم أننا لم نجدها في كلمات مشهور العلماء وجمهور الفقهاء، بل ظاهر الكلمات الفقهية هو الإطلاق، سواء سمحت الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها أم لم تسمح، فهذه النظرية لا تنسجم مع الموروث الفقهي.

نعم، إذا قصدوا تأسيس نظرية جديدة، فلا تسجّل عليهم هذه الملاحظة، لكنّهم مطالبون بالأدلّة عليها؛ وقد ظهر من خلال مناقشتنا السابقة، واللاحقة، أنه لا يظهر على هذه النظرية دليل واضح.

آية الجزية والسياق العقائدي

الملاحظة السابعة: وتبقى آية الجزية التي لا ينافي سياقها مفهوم الابتدائية، وهي

واضحة الدلالة على أنّ منتهى القتال هو إعطاء الجزية، إلاّ أنّ ذلك لا يجعل إعطاء الجزية شاهداً على الابتدائية، بحيث لا يندرج التمسّك بهذه الآية ضمن سياق البيان الأوّل للاستدلال القرآني، وذلك أنّ التمسّك في الحقيقة قد يقال: إنه بإطلاق صدرها، ونحن لا نعرف من هو المراد في صدرها: الكفار مطلقاً أم خصوص المعتدين؟ فعلى تقدير خصوصية المعتدين تكون الجزية خاصّة بهم، من هنا يلوح في كلمات مثل ابن حزم أن الآية تدلّ على أننا أمرنا بقتالهم إن قاتلونا، حتى يعطوا الجزية[(١)]، وتابعه في ذلك بعض المفسرين في القرن الأخير[(٢)]، وقد استند غير واحد إلى السياق التاريخي للنزول حيث نزلت في مناخ غزوة تبوك التي جهّز أهل الكتاب جيشاً فيها شمال الحجاز، مما يفرض وجود تعاون بينهم وبين أهل الكتاب في الجزيرة العربية، الأمر الذي يضعهم في سياق الاعتداء على المسلمين، حتى أن الشيخ مغنية خصّص الآية بأهل الكتاب العرب وإن خالفه في ذلك سيد قطب[(٣)].

وهذا كلام لا ينكر من حيث المبدأ، لكنّ سياق الآية من أوّله إلى آخره ظاهر ـ بدرجةٍ ما ـ في أنّ الاختلاف العقيدي هو منطلق الحرب معهم حتى يعطوا الجزية، فعدم الإيمان بالله أو عدم تحريم ما حرّم الله أو عدم التدين بالدين الحق.. كلّها عناصر تؤكّد أنّ هذا الأمر قد قام على الاختلاف العقيدي، فلسنا ننطلق هنا من

(١) ابن حزم، المحلّى ٧: ٣٤٨.

(٢) انظر: تفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والتفسير المنير ١٠: ١٧٥، ١٧٨؛ ويظهر من مطاوي كلام مغنية في تفسير الكاشف ٤: ٣٢.

(٣) انظر: تفسير الكاشف ٤: ٣٢؛ وفي ظلال القرآن ٣: ١٦٢٠؛ وابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٠: ٦٤.

إطلاق، بل من الأوصاف الدخيلة في حربنا للآخر، وهي أوصاف ترجع إلى دينه، فتكون كاشفةً عن معيارية العقيدة في هذه الحرب، لاسيما وأن السياق سياق الحديث عن كفرهم، حيث جاء بعدها ـ على تقدير وحدة النـزول، وقد يناقش فيه ـ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣٣)؛ فالصحيح أنّ هذه الآية لوحدها لها شيءٌ من الظهور بهذه الدرجة، ولهذا نقل ابن العربي عن أبي علي ابن عقيل الحنبلي أن قوله: (لا يؤمنون بالله) هو سبب المقاتلة[١]. اللهم إلا أن يقال: إنّ حديث القرآن عن الآخر من خلال الأوصاف الدينية ليس تعبيراً ـ بما هو هو ـ عن مدخلية هذه الأوصاف، بل لأنّ هوية الطرف الآخر ـ اجتماعياً وسياسياً آنذاك ـ هي هوية دينية، وتفصيله نذره إلى مناسبة أخرى، لجريانه في بعض النصوص دون بعض.

ونتيجة الكلام في البحث حول النصوص القرآنية الخاصّة بموضوع الجهاد الابتدائي أنّ الاستدلال القرآني غير تام، سوى في آية الجزية بدرجةٍ ما، بل الذي نراه في الحد الأدنى وجود إجمال في النصوص، هذا كله معلّقاً على ما سنذكره في مقاربة النصوص القرآنية بعد قليل، وفي نهاية البحث أيضاً، إن شاء الله تعالى.

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٥٦؛ وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠.

ب ـ الخطابات القرآنية الجهاديّة العامّة والتأسيس لجهاد الدعوة، مطالعة نقدية

البيان الثاني: إنّ مطلقات آيات الجهاد كلّها الواردة في القرآن الكريم دليلٌ على شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي؛ وذلك أنّ آيات الجهاد تأمر بمقاتلة المشركين والكافرين، دون أن تقول: إن ذلك كان لأجل مقاتلتهم المسلمين، فيُعلم من ذلك أن قتالهم كان لأجل الكفر؛ إذ حينما تقول: قاتل الكافر، ولا تشير إلى اعتدائه أو حربه ضدّك، فمعنى ذلك أنّ قتاله سوف يكون لكفره؛ وهذا هو لبّ بحث شرعية أو عدم شرعية الجهاد الابتدائي، فإن هذا الجهاد إذا كان لكفرهم فمعناه كون الحرب بملاك الكفر، وإن كان لاعتدائهم فمعناه كونها للحرابة، فنحن أمام احتمالين: إما الجهاد للكفر أو للحرابة، فأيّ المعيارين هو سبب الجهاد؟ والجواب: إنه حيث تعلّق الجهاد بمقاتلة من يتصف بالكفر دون بيان سبب الحرابة، دلّ ذلك على أن معيار الحرب هو الكفر بعينه لا غير، وإلا لكان هناك حاجة لتقديم بيان إضافي في الموضوع.

وهذا البيان من الاستدلال بالقرآن بيان شمولي عام، يتناول الآيات القرآنية عموماً تقريباً، فالآيات القرآنية التي لم يُذكر فيها قيد العدوان ولم يُفرض فيها الاعتداء المسبق، يمكن الاستدلال بها لاستفادة تعميم قتالهم، سواء كانوا معتدين أم غيره، فيشرع الجهاد معهم مطلقاً، وهذا كافٍ في البرهنة على شرعية، بل وجوب، الجهاد الابتدائي بعلّة كفرهم لا عدوانهم.

إلاّ أنّ الاستناد إلى مطلقات الجهاد يواجه مشاكل، أهمّها:

المشكلة الأولى: إنّه من غير المعلوم أن تكون هذه المطلقات ـ إلاّ مع قيام شاهد ـ في مقام البيان من هذه الناحية، أي من ناحية من يجب أو يشرع قتاله ومتى، فلعلّها

في مقام بيان أصل وجوب الجهاد والحث عليه فحسب، تماماً كأدلّة وجوب الصلاة الواردة في القرآن مثل: ﴿**أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ**﴾ حيث لم ترد في مقام البيان من حيث عدد ركعات الصلاة أو أجزائها أو شرائطها، ومعه فلا يصحّ الاستناد إلى السكوت لنفي جزئية محتمل الجزئية أو شرطية محتمل الشرطية فيها؛ وعليه، فلابد من إحراز مقدّمات الإطلاق، ومنها أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد التمسّك بالإطلاق فيها.

المشكلة الثانية: إنّ آيات الجهاد وإن كانت دائمةً وعامة إلى قيام يوم الدين، إلاّ أنّ المفترض ـ لحظة صدور النصّ ـ أن يكون له ما يبرّره على أرض الواقع، فإذا ثبت أنّ حروب النبيﷺ ـ لا أقلّ في الأغلبية الساحقة منها ـ كانت دفاعيةً، فنزول آيات لزوم مقاتلة الكافر حينئذٍ لا يُحرز انعقاد إطلاق فيها يشمل الابتدائية، ما دامت تحث المسلمين على مواجهة الفئة المقابلة لهم.. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مركوزية الدفاعية في حياة المسلم المعاصر للنبي قد تشكّل قرينة على أنّ الله حينما طلب منهم الجهاد فإنما أراد هذا النوع منه، لا أقلّ من الانصراف عن غيره أو إعاقة تكوّن الإطلاق الشامل له، فهذا أشبه بقولنا اليوم ونحن في سياق حروب دفاعية على مختلف الصعد: يجب الجهاد في سبيل الله، فإن النصّ وإن كان مطلقاً في حد نفسه وعلى مستوى صورته؛ إلاّ أنّ العرف لا يفهم منه ـ في هذا السياق الخارجي المحيط ـ غير الدفاعية، فهذا ليس من باب المورد لا يخصّص الوارد، بل من باب عدم تكوّن إطلاق عند العرف يستوعب بعض الأشكال، ويكفي حصول الشك في انعقاد الإطلاق حتى يُستند إلى أصالة عدمه الأولية عند الشك كما بحثناه في علم الأصول.

وهذه المشكلة مبنية على أنّ السياق المحيط بحروب النبيﷺ هو السياق

الدفاعي، بحيث غدا ذلك جزءاً من وعي المسلمين عصر صدور النص ونزوله، وسوف يأتي البحث عن هذه النقطة بإذن الله سبحانه.

المشكلة الثالثة: إن صدور حكمٍ بقتال الكفار دون بيان ملاكه لا يدلّ على أنّ الملاك هو الكفر، بل يحتمله ويحتمل غيره، والسبب في ذلك أنّ تقسيم القرآن الكريم للناس كان على الأساس العقيدي، وطبيعة الحرب التي عاشها المسلمون كانت على هذا الأساس؛ لذا فمن الطبيعي أن يتحدّث عن الطرف المقابل آخذاً بعين الاعتبار هذه الصفة؛ لأنّ الذين كانوا يقفون في طرف المواجهة مع المسلمين لم يكونوا قوميةً خاصّة يمتازون بها أو عشيرة خاصّة، لاسيما بعد معركة الأحزاب، مما يفرض أخذ العنوان الجامع، وهو عنوان الكفر بالإسلام، فهذا مثل قولنا ـ وهو كثير في استخدامات العرف ـ: يجب مقاتلة الروس في الشيشان، فإن عنوان (الروس) ليس هو الملاك الأبدي؛ وإنّما استخدمناه لكونه الصفة التي تجمع الطرف الآخر على مستوى الاجتماع السياسي اليوم في ظل الدولة القومية والعلمانية و .. وهكذا لو قيل: يجب مقاتلة حلف الأطلسي و.. ومع هذا كلّه لا يكون هناك ظهورٌ في العليّة، وقديماً قالوا: الوصف مشعر بالعلية، إلاّ أنّ ظهوره فيها ـ وهو موضوع الحجية ـ يحتاج إلى قرينة.

المشكلة الرابعة: إن هذا الوجه بصيغته الرئيسة لو تمّ فهو محكوم لأيّ ملاكٍ يستظهر من الآيات؛ أي أن نسبة الظهور فيه أضعف من أيّ نسبة، فهو يعتمد على وصف الطرف الآخر بالكافر دون إشارة إلى ملاك الحرب، فإذا دلّ دليل على أنّ ملاك الحرب ليس هو الكفر فسوف يكون ذاك الدليل مقدّماً على هذا الوجه، وهذه نقطة مهمّة لفهم طبيعة ومستوى الأدلّة عند الوصول إلى مرحلة تعارض المعطيات، كما سنرى قريباً بعون الله.

المشكلة الخامسة: إنّ آيات القرآن الكريم تقع ـ في الحدّ الأدنى ـ على نوعين:

النوع الأوّل: الآيات التي لا تحتوي على قيد الدفاعية وردّ العدوان، وهي الآيات التي ندرسها حاليّاً.

النوع الثاني: الآيات التي تحوي هذا القيد، وهي كثيرة: مثل: أوّل آيات الجهاد على قول: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ**﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)، أو مطلع آيات البراءة، وفق ما بيّناه سابقاً، أو مثل قوله تعالى بعد الحديث عن الأشهر الحرم: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ**﴾ (البقرة: ٢١٧)، وقوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ الله الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقوله: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ**﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩)، وقوله: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى الله إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ**﴾ (الأنفال: ٦١)، ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الله وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً**﴾ (النساء: ٧٥) وقال: ﴿**فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ الله لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَاللهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلاً**﴾ (النساء: ٨٤)، وقوله: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ٩٠)، إلى غيرها من الآيات حتّى عبّر عنها «نوراني» بالقول: «القرآن مليء بأحاديث عن حماية المضطهدين والامتناع عن العدوان»[1].

---

(١) أ. ج نوراني، الجهاد والإسلام، التحيّز في مواجهة الواقع: ٨٢، ترجمة: رياض حسن، دار

وعليه، لا شك في عدم وجود نسخ وفق ما بيّناه سابقاً وسيأتي، فمع وجود مثل هذه الآيات المركّزة لمفهوم الدفاعية، هل يجب على الله تعالى في كلّ آية جهاد أن يشرح هذا المفهوم؟ وألا يحتمل اعتماده على مثل هذه الآيات في ترسيخ هذا المفهوم، ثم إطلاق بعض النصوص اعتماداً عليها؟

وبعبارةٍ أخرى: لا يصحّ أن نقرأ آيات الجهاد بشكل مجزّء، كلّ آيةٍ على حدة، بل لابد من قراءتها بوصفها كلاً له أبعاض، إذ نزلت لمواجهة مسلسل متتالٍ من الأحداث، فلا يصحّ اقتطاعها كما حصل مع بعضهم، إلاّ مع ثبوت حصول ترقي في الخطاب القرآني، وسيأتي بيانه، وعليه، فوجود مجموعة معتدّ بها من آيات الدفاعية يمنع عن انعقاد إطلاق عادي لم تقم قرينة خاصّة عليه، لاسيما إذا جاءت هذه الإطلاقات بعد تلك النصوص الدفاعية، فإن احتمال عدم ذكر مفهوم الدفاعية فيها ـ اعتماداً على ما سبق ـ وارد، فلا يطالب المتكلّم بتكرار هذا القيد كلّما حثّ على الجهاد، اكتفاءً بمركوزيته المنطلقة من النصوص السابقة ـ والسياق التاريخي للحروب النبوية ـ التي ركّزت المفهوم؛ وعليه لا يصحّ الاعتماد على إطلاقات القرآن الكريم هنا.

وهذه المناقشة الأخيرة موقوفة على صحّة فهم الدفاعية من الآيات التي بيّناها، وإلا فالكلام كلّه يصبح عقيماً، أما إثبات ذلك، وردّ ما قيل من مناقشات على دفاعية آيات الجهاد الدفاعي، فقد بحثناه بالتفصيل عند استعراض أدلّة عدم شرعية الجهاد الابتدائي.

قصّة النبي سليمانعليه السلام وجهاد الدعوة الدينية

يمكن هنا تسليط الضوء على قصّة نبي الله سليمانعليه السلام مع أهل سبأ وملكتهم،

الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.

فسياق الحديث الذي جاء حول هذه القصّة يدلّل على أن الهدهد لم يظهر في الاجتماع العام الذي عقده سليمان، ثم جاء مخبراً عن قوم يعبدون الشمس من دون الله تعالى، وهنا كان ردّ سليمان، بحسب الآية القرآنية، عقب إعلام الهدهد له بعدم عبادتهم لله سبحانه، ما يلي: ﴿**قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الكَاذِبِينَ**﴾ (النمل: ٢٧)، ثم طلب منه إيصال كتابه إليهم، ويخبرنا القرآن الكريم عن مضمون الكتاب في النص التالي: ﴿**قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأ إِنِّي القِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ**﴾ (النمل: ٢٩ ـ ٣١)، فاقترحت ملكة سبأ أن ترسل لسليمان هدية، لكن ردّ سليمان كان صارماً، ليعلن بعده ما يلي: ﴿**ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (النمل: ٣٧)، وفي نهاية أحداث القصة يظهر لنا القرآن خاتمة العلاقة حين تقول ملكة سبأ: ﴿**قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لله رَبِّ العَالَمِينَ**﴾ (النمل: ٤٤).

هذه القصّة القرآنية تدلّنا على نهج جهاد الدعوة عند النبي سليمان عليه السلام والذي ينقله لنا القرآن دون أيّ تعليق سلبي على ما حصل، ومن الواضح من ثنايا القصة أن مشكلة أهل سبأ لم تكن في اعتدائهم على سليمان وعلى المسلمين معه، بل كان العنصر الأساس الذي قدّمه الهدهد في معلوماته حولهم يكمن في عدم عبادتهم لله، وعبادتهم للشمس، وعقب ذلك قرّر سليمان أن يأتوه مسلمين وإلا أرسل لهم جنوداً، ونهاية القصّة تؤكّد أن الرسالة الأخيرة لها هي إسلام هذه المرأة مع سليمان لله رب العالمين، فهذه القصّة خير دليل على منطق الجهاد الدعوي في القرآن الكريم، بلا حاجة للذهاب إلى النصوص القرآنية ذات الطابع التقنيني والتشريعي

لنتمسّك بشاهد هنا أو بإطلاق هناك، إذ لا مبرر لسليمان في استخدام العنف ضدّهم سوى عدم عبادتهم لله، بل لقد زاد محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ) عندما رأى أن مشروع سليمان كان لاجتلاب خيرات بلاد اليمن إلى مملكته الصغيرة آنذاك في الأردن وتخوم مصر وبحر الروم، وجعل تلك البلاد طريقاً لتجارته أيضاً[١].

هذا ما يمكننا بيانه للاستدلال بقصّة سليمان، وبعد طرحها وبحثها وجدت أن الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي قد تعرّض لها أيضاً[٢].

وقد يناقش الاستدلال بهذه القصّة القرآنية انطلاقاً من أنها ترجع إلى زمن الشرائع السابقة، والمفروض أن الإسلام نسخ تلك الشرائع؛ فالاستناد إلى موقف النبي سليمان استناد في غير موضعه الصحيح.

وهذه الملاحظة تصحّ لو قلنا بأن مجيء الدين اللاحق ينسخ ـ بمجرّده ـ تمام الديانات السابقة، على المستوى التشريعي، فمجرّد إرسال النبي عيسى عليه السلام معناه أن التشريعات الموسوية صارت لاغيةً بأكملها إلا إذا جاء نصّ عيسوي يقرّ تشريعاً ما أو يعيد إنتاجه مجدداً، أما لو قلنا ـ كما هي وجهة نظر جماعة من علماء المسلمين ـ بأن مجيء الديانة اللاحقة لا يبطل قانون الديانة السابقة برمّته، بل يظل على حاله، وإنما نتتبع الحالات الجزئية التي قد تنسخ الديانة اللاحقة فيها بعض قوانين الديانة السابقة، فشرع من قبلنا حجّة علينا، ما لم يرد دليلٌ ناسخ، إذا قلنا بهذا كانت قصّة سليمان دليلاً؛ بعد فرض عدم وجود دليل ناسخ لمنطق الجهاد الدعوي الموجود فيها. علماً أنّ نقل القرآن لها في سياق تعريف المسلمين بالحدث نوعٌ من الضخّ

---

(١) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٩: ٢٥٢.

(٢) صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام (الجهاد في الإسلام): ٩٢ ـ ٩٤.

المؤيد لمضمون القصّة، وإلا كان المفترض أن يعلّق الكتاب أو السنّة الشريفة على هذا الأمر، وهو ما لا نراه ولا نلمسه.

لكن ـ ومع عدم صحّة الملاحظة السابقة ـ نقف أمام إشكالية أخرى، وهي أن القصّة القرآنية المذكورة تريد بالدرجة الأولى أن توصل لنا رسالةً رئيسة، وهي رسالة القوّة عند سليمان، وليست في مقام بيان حكم الجهاد الدعوي حتى ينعقد لها إطلاق، فغاية ما تفيد أن سليمان مارس الجهاد الدعوي محقاً، لكن هذا لا يعطينا مؤشراً على أن الجهاد الدعوي مارسه سليمان من موقع ظروفه التاريخية أم من موقع أنه الأصل والتشريع الأولي، فالفعل النبوي ـ كما بحثناه مفصّلاً في دراستنا في أصول الفقه الإسلامي[1] ـ دليل صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ونحن لا نعرف الملابسات التي سمحت لسليمان باستخدام هذا المنهج، نعم القصّة تدلّ على مبدأ شرعية جهاد الدعوة، لكن لا نعرف هل بالعنوان الأولي كجزء مكوّن من قوانين الدين أم بعنوان ثانوي ظرفي تاريخي؟ فنحن نتحدث عن واقعة ترجع إلى آلاف السنين ضمن مناخات خاصّة؛ والآيات القرآنية وإن كانت دليلاً لفظياً له بطبعه طاقة الإطلاق؛ لكن المفترض أننا لا نستدل بالآية عبر دلالة لفظية مباشرة على موضوعنا، بل بفعل النبي سليمان الذي أخبرت عنه الآية، فلا إطلاق فيه، بل قد برهنّا في علم أصول الفقه أن الشك في تاريخية حكم ما لا يثبت في مورده التأبيد إلا بحشد شواهد، وتفصيله موكول إلى محلّه[2].

مقاربة ومناقدة للعلامتين: فضل الله وصالحي نجف آبادي

حاول العلامة السيد محمد حسين فضل الله تفسير هذه القصّة بما لا يلتقي مع

(١) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٠١ ـ ٦٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

منطق القوّة الدعوية بالمعنى الذي يطرح في الجهاد الابتدائي؛ فرأى أنّ سليمان قال «... هذا للرسول، وهو يعرف أنهم سيستسلمون له عندما يعرفون حجم القوّة ومستوى الردّ، ولكنه أراد أن يواجههم بالقوّة المستمدة من الغيب الذي منحه الله بعض وسائله، ليكون ذلك وسيلةً للاقتناع عندما يعرفون عظمة القدرة الإلهية التي تتمثل في هذا الفعل العجيب الذي يدلّ على أن القضية ليست قضية مُلْك يراد له أن يتوسّع ويكبر، بل هي قضية رسالةٍ يراد لها أن تتركّز في العقول والقلوب والمواقف... وهكذا التفت إلى أعوانه من الجنّ ... »[1].

وكأن فضل الله التفت إلى النقطة التي أشرنا إليها مطلع الحديث، فأراد أن يبعد منطق الجهاد الدعوي هنا بهذه الطريقة، ولا يبعد ـ بقرينة السياقات الإعجازية وخاتمة الأحداث بإسلام ملكة سبأ عن قناعة ـ أن يكون إطار القوّة قد جاء كما قال السيد فضل الله.

والذي يزيدنا إصراراً على خصوصية الحدث السليماني، أن سليمان لم يقم باستخدام قوّاته لإخضاع العالم فقد كانت حكومته محدودة جغرافياً، ولو كان بهدف إخضاع الأرض لفعل طبقاً للقوّة العملاقة التي منحه الله إياها، لكننا لم نجده يستخدم ذلك أبداً، فقصّة أهل سبأ قد تكون تعبيراً عن رغبة سليمان من أوّل الأمر أن يستخدم أسلوب التهديد كي تأتيه المرأة والملأ معها، فيروا المعجزات التي عنده فيسلموا، لا أن يريد إخضاعهم لأغراض الملك أو السلطة، فضلاً كذلك عما يفهم من كلمات ابن عاشور التي ألمحنا إليها سابقاً؛ والتي تنافي روح الآيات القرآنية المتحدّثة عن ملك سليمان، إذاً هذا كلّه يعزّز الخصوصية في الحدث السليماني، ووجود ملابسات غير واضحة لنا، حتى لو كان الجهاد الدعوي جائزاً

(١) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١٧: ٢٠٧.

لسليمان وليس واجباً.

على خطّ آخر، سجّل الشيخ صالحي نجف آبادي بعض الملاحظات على الاستدلال بقصّة سليمان هي:

١ـ إن سياق الآيات يوحي باستبدادية دولة سبأ وقمعها الناس وعدم إعطائهم حقهم في ممارسة حياتهم، فلا حرية عندهم، ولهذا انطلق سليمان لتحريرهم من الاستبداد والظلم والقمع، ولهذا دعا السلطة الحاكمة ولم يدع الشعب في سبأ(١).

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ فلا مؤشر في القصّة القرآنية على ما قيل، بل ملكة سبأ سارعت فور وصول الرسالة إليها لجمع الملأ واستشارتهم؛ وهذا دليل عكسي محتمل على عدم وجود منطق الاستبداد، بل منطق التشاور؛ ولا يمكن دعوة شعب بأكمله إلى مملكة سليمان؛ فمن الطبيعي توجيه الدعوة لوجوه القوم ورؤوسهم.

٢ـ المناخ الاستبدادي هو المشكلة؛ لهذا هدّد سليمانُ السلطة ولم يهدّد الشعب؛ كما لم يطرح فرض عقيدة خاصّة توحيدية؛ وإنّما طلب إخضاعهم، يضاف إليه أن سليمان لم يُعمل تهديده بل كانت المصلحة في نفس التهديد لهدايتهم(٢).

وهذه النقطة إن رجعت إلى ما قلناه نحن سابقاً كانت جيدة، وإلا فمن الطبيعي أن لا يهدّد الشعب، ما دامت علاقة الملوك مع السلطة ولم تكن هناك وسائل إعلام تخاطب الشعب كلّه، كما في عصرنا الحاضر.

وخلاصة القول: إنّ قصّة سليمان ذات دلالة بدرجة معيّنة، غير أنّها غير قادرة

(١) صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧، وقد سجّل ثمانية إشكالات يرجع المهمّ منها إلى ما قلناه، حيث كرّر وداخل بين الإشكالات.

على منحنا أهم مبدأ دستوري في العلاقات الدولية في القانون الإسلامي؛ لأنّها حدث، وملابساته التاريخية غير جليّة، والنص القرآني يريد الحديث عن إسلام ملكة سبأ و.. ومن غير المعلوم أنّه بصدد تقنين مبدأ الحرب في العلاقة مع غير المسلم، علماً أنّها لو تمّت لما دلّت على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، بل مع عبدة الشمس أو مطلق المشرك.

نظرية الشيخ مرتضى المطهري في تحليل النصوص الجهاديّة القرآنية

وفي هذا السياق، طرح الشيخ مرتضى مطهري ـ وتبعه الشيخ جعفر السبحاني ـ تصوّراً خاصاً في منهج التعامل مع آيات القرآن الكريم هنا، لا بأس بملاحظته، وحاصل ما رآه أن الآيات هنا على مجموعات خمس هي:

المجموعة الأولى: الآيات الآمرة بمطلق القتال، وهذه تشمل مختلف أنواعه، فتشرّع الابتدائي والدفاعي.

المجموعة الثانية: الآيات الآمرة بالقتال نتيجة مقاتلة العدو للمسلمين ونقضه العهد معهم. وقد رأى مطهري والسبحاني هنا أنّ المجموعة الأولى أوسع دائرةً من الثانية، لهذا تقيّد الثانيةُ الأولى، تحكيماً لقانون المطلق والمقيّد.

المجموعة الثالثة: ما دلّ من الآيات على لزوم نصرة المظلومين والدفاع عنهم، نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا**﴾ (النساء: ٧٥).

المجموعة الرابعة: ما دلّ على نفي الإكراه في الدين، والحثّ على الكلمة الطيبة، وجعل الإيمان والشرك من الأمور التي ترجع إلى مشيئة الإنسان نفسه.

المجموعة الخامسة: ما دلّ على الصلح والتعايش، نحو قوله تعالى: ﴿**وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾ (النساء: ١٢٨)، وقوله: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**﴾ (الأنفال: ٦١)، وقوله: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ٩٠).

وقد سعى مطهري والسبحاني للجمع بين المجموعتين: الرابعة والخامسة وما سبقهما، عبر جعل المجموعة الثالثة دفاعيةً، أي دفاعاً عن المظلومين، فيما حملا ما سوى ذلك على صورة استبداد الحاكم بحيث يمنع عن نشر الإسلام، فيكون قد منع حقاً من حقوق الناس فيقاتل لظلمه لهم، وبهذا اعتبر مطهري والسبحاني أن الحروب كلّها دفاعية، وإن قسّمها الفقهاء إلى دفاعية وابتدائية، مقرّين بأن أغلب حروب النبيﷺ كانت دفاعية، وأن الجهاد شرّع للدفاع، لكن النقاش يكون في الدفاع عن ماذا؟[١].

وقفات مع نظرية الشهيد المطهري

ولدينا هنا بعض التعليقات على كلمات هذين العالِمين، وهي:

أولاً: لقد قيّد مطهري والسبحاني، وكذلك فعل نعمة الله صالحي نجف آبادي[٢] المجموعة الأولى بالثانية، مع أن المجموعتين مثبتتان، فكلتاهما توجب الجهاد، غايته إحداهما بلا قيد، وثانيتهما مع إضافة قيد، وقد تقرّر في أصول الفقه أنّ

---

(١) انظر: مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ١٩ ـ ٢٦، ٣٠؛ والسبحاني: «رسائل ومقالات» ٢: ١١٤ ـ ١٢٢؛ ودفاعية حروب النبي بل والصحابة أشار إليها مثل: تفسير المراغي ٤: ٩٢؛ وتفسير المنار ١٠: ٢٨١؛ ومحمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٢٦ ـ ٥٢٩، ٥٨٩ ـ ٦٠٠.

(٢) انظر: صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٣٢، ٣٤.

المثبتين لا تعارض بينهما إلاّ مع العلم بوحدة الملاك فيهما؛ فيغدو مردّداً بين الأضيق والأوسع، وهذا يعني أنّ ادعاء التقييد يُفترض فيه إثبات ذلك، وهو ما لا يتمّ سوى بإلغاء احتمال الترقي في الخطاب أو النسخ كما ذكره الآخرون، لا التسرّع بافتراض التقييد، نعم رفض مطهري فكرة النسخ لأن المورد كان مورد تقييد؛ فبعض الآيات يقيّد بعضاً لهذا لا معنى للنسخ عنده[1].

نعم، قد يُستند في الإطلاق والتقييد هنا إلى باب المفاهيم، فإن بعض الآيات التي ورد فيها التقييد بصورة الدفاع جاء على نحو القضية الشرطية أو ما هو في قوّتها، فيُفهم منه أن من لم يُقاتل المسلمين لا جهاد معه، فتكون النسبة بين مفهوم أدلة الدفاع ومنطوق الأدلّة المطلقة هي نسبة العموم والخصوص المطلق الدائر بين السلب والإيجاب؛ فيقع التقييد، بل هناك تقييد بين منطوق مثل الآية التي تنفي السبيل على الكافرين عندما يعتزلون قتالنا، فهي تسلب المسلم حقّ السلطنة على الكافر المحايد، فتقيّد مطلقات الجهاد حينئذٍ.

هذا بناءً على وجود إطلاقات، أما طبقاً لما قلناه من عدم إحراز انعقاد إطلاق في هذه النصوص، إما لعدم إحراز كون المتكلّم في مقام البيان أو لغير ذلك، فلا معنى للتقييد، كما هو واضح، ولا معنى أيضاً لافتراض مجموعة مطلقة من الأساس.

ثانياً: ثمّة تهافت في نظرية الشيخين: المطهري و السبحاني، ففي بدايتها قيّد المطلق بالمقيد الخاص بالدفاعي، فيكون بذلك قد ألغى فكرة الجهاد الابتدائي، أما بعد ذلك وعندما أراد الجمع بين المجموعة الرابعة والخامسة من جهة والمجموعات الثلاث الأولى من جهة أخرى.. جعل ما سوى الثالثة وما بعدها

(١) مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٣٩ ـ ٤٠.

محمولاً على صورة منع الحاكم من نشر الإسلام، مع أنّه التزم أنّ الأولى والثانية صارتا مختصّتين بالدفاع، نتيجة التقييد الذي افترضه؛ ففي نظريته بعض الغموض والارتباك، إلاّ إذا فرض أن حمل الأولى عنده على الدفاعية معناه الدفاع حتى عن حقّ الناس في اختيار دينها، وقد تقدّم الكلام في قضية ربط الجهاد الابتدائي بالدفاع عن حريّة المعتقد، وأنّ هذا الربط ـ ببعض تفسيراته ـ استنتاج لا يستند إلى دليل من النصوص؛ بل إنّ أدلّة الجهاد الابتدائي عند القائلين به تشمل ـ فقهياً ـ حالة سماح الطرف الآخر بحرية الاعتقاد وعدمها.

وعلى أيّة حال، فالمستَنْتَج من الاستدلال القرآني ـ ببيانيه ـ أنّه لم يقم دليل ظاهر واضح ـ حتى الآن ـ سوى آية الجزية لو بقينا معها لوحدها، أمّا لو ربطناها بسلسلة الآيات الأخرى فقد يدّعى قيامها على المرتكز في ذهن المتشرّعة آنذاك من دفاعية الحرب زمن النبي، فليس في القرآن نصّ واضح على الجهاد الابتدائي وأقصاه نصٌّ محتمِل لوجوه، وسنبقيه ـ دون بتّ سلبي أو إيجابي ـ للنظر فيه نهاية البحث إن شاء الله سبحانه بعد جمع عناصر الأدلّة الأخرى.

نظرية التطوّر التصاعدي في التشريع القرآني للجهاد

وفي سياق تحليل فهم التراث الفقهي والتفسيري الإسلامي لنصوص الجهاد في القرآن، نجد في تحليل بعض العلماء لنصوص السماحة والصلح والسلم وغيرها إشارات توحي باعتقادهم بحصول نسخ شديد في آيات العلاقة السلمية مع الآخر، وأن تشريعات العلاقة مع الآخر جاءت على عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة اللاحرب، والدعوة السلمية والجدال بالتي هي أحسن وما شابه ذلك من مفاهيم تنهى عن القتال. وهذه هي الفترة المكية من عمر

الدعوة الإسلامية التي قيل: إن سبعين آية نزلت فيها تنهى عن القتال.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الإذن بالجهاد دون فرضه على المسلمين، وذلك ما كان أوّل الهجرة، وربما ـ على رأي ـ في الفترة المكّية نفسها.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة وجوب الجهاد الدفاعي، الذي جاء في بداية تشريعات الجهاد، إلى أواخر الحقبة المدنية، ونزلت في هذه الفترة نصوص جهاد الدفاع ونصوص الصلح إذا أوقف العدو الحرب، ونصوص الحياد السلمي، وغير ذلك من النصوص.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة الحاسمة، التي جاءت مع مثل آيات سورة التوبة لتعلن نهاية العلاقة السلمية وعلاقة الدفاع، وتطلق المسلمين من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وبهذا شرّع الجهاد الابتدائي، ونسخت النصوص السابقة التي تهيمن عليها صفات الموادعة والسلم والمصالحة و..

هذا الفهم التصاعدي لنظرية الجهاد في القرآن هو ما نجده في كلمات بعض العلماء الباحثين في قضايا الصلح والهدنة وغيرهما[1]. حيث يرون أن آيات سورة التوبة أنهت مرحلة المهادنات وأعلنت مبدأ الحرب بوصفه المبدأ الدستوري الأوّل في العلاقات الدولية مع غير المسلمين. وهذه النظرية لا تتمّ إلا إذا ثبت أن آيات

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري ٧: ٢١٨؛ والسرخسي (والشيباني)، شرح السير الكبير ١: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ وله أيضاً: المبسوط ١٠: ٢ ـ ٣؛ وبعض هذه المراحل جاءت ـ مع تأكيد واضح على فكرة الابتدائية ـ في كلمات ابن تيمية في السياسة الشرعية: ١٥٧ ـ ١٦٢؛ والشربيني ـ مع اختلاف طفيف في المراحل ـ في مغني المحتاج ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ وابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٤: ٢٩٨؛ وصالح اللحيدان، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ٤٣ ـ ٥٣، دار الصميعي، الرياض، ط٥، ١٩٩٧م؛ وينقل أيضاً عن دراسة للشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد فانظر ص ١٠٢ ـ ١٠٦؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد: ٥٢ ـ ٦١؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ١٦: ١٢٥ ـ ١٢٦.

مثل سورة التوبة تريد فعلاً الشروع بمرحلة جديدة، وأن فيها دلالة على ذلك، الأمر الذي وجدنا أنه غير واضح من خلال دراسة تركيبية الآيات وسياقها ومناخها، علماً أننا استعرضنا تفصيلات كثيرة تتصل بنصوص الصلح والهدنة لدى دراستنا هذا الموضوع في دراسة أخرى.

من هنا، يلاحظ على ما ذكره بعضهم من عدم وجود دليل على تخصيص الآيات المطلقة هنا، والتي هي الآيات المتأخرة نزولاً؛ إذ لا دليل عليه، كما أن التخصيص في قوّة النسخ، وإذا أخضعناه لنظام الناسخ والمنسوخ لزم أن يكون الناسخ ـ أي المخصّص هنا ـ متأخراً زماناً عن المنسوخ، والحال أن المنسوخ ـ الذي هو آيات سورة براءة ـ هو المتأخر زمنياً عن الناسخ؛ فمعيار النسخ والتخصيص لا ينطبق هنا، حتى أن آيات الصلح والمهادنة لا نسخ بينها وبين آيات سورة براءة لاختلاف حالتهما وموضوعهما ونطاقهما[1].

وقد استنتجنا مما أسلفنا في تحليل الآيات نقد هذه التصوّرات وذلك:

١ـ إنّ مفهوم ـ بل منطوق ـ جملة من آيات الدفاع يصلح لتقييد إطلاقات أدلة مثل سورة براءة، كما أسلفنا.

٢ـ إنّ نظام التخصيص وإن كان شكلاً من أشكال النسخ وفقاً لبعض النظريات في أصول الفقه الإسلامي، لكنّ شرط التأخر لا يؤخذ فيه إطلاقاً؛ لأن النسخ بالتخصيص كما يمكن أن يكون بعد ولادة المطلق والعام، كذلك قد يولد المطلق والعام مقيّدين بمفاد النصّ المخصّص السابق زمناً عليهما؛ فإذا جاء نصٌّ يحرّم أكل غير السمك في البحر، ثم جاء يجيز الأكل بصيغة الإطلاق مثل: «لك أن تأكل ما في البحر»، فهنا كما يحتمل أن يكون المطلق قد ألغى الخاص بنظام النسخ،

(١) انظر: الشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٣ ـ ١٠٨.

كذلك يحتمل جداً أن يكون ولد مقيداً بها سبق وأنه بيّنه المقنّن من قبل، وهذا يجوز فيما إذا كان حكم الخاص قد رسخ في ذهن المتشرّعة بحيث لم يعد يحتج المقنّن إلى بيان خروجه اعتماداً على مركوزيته، فيصبح في قوّة القرينة المتصلة لا المنفصلة.

٣ ـ كيف تم إخراج نصوص الصلح والمهادنة عن نظرية النسخ ـ بهذا المعنى ـ مع أن بعض هذه النصوص ـ كما درسناه مفصلاً في بحث الصلح والهدنة ـ يشمل حالة الجهاد الابتدائي، فيعارض الموقف؟! فوجوب الجنوح للسلم عند ميل الطرف الآخر له مطلقٌ يشمل تمام الأزمنة، فيعارض وجوب الجهاد الابتدائي مع هذا الطرف، وليس في أدلة الصلح والهدنة تقييد بحالة ضعف المسلمين كما تصوّره أكثر الفقهاء وناقشناه في موضعه مفصّلاً.

إذن، فنظرية التشريع التصاعدي ـ إذا صحّت ـ تصح فيما عدا المجموعة الأخيرة التي ادّعي نسخها لعشرات الآيات القرآنية، وهي دعوى ثقيلة تكلّف صاحبها حشد المزيد من الشواهد، حتى أن بعض العلماء ذكر أن آية السيف وأمثالها نسخت مائةً وأربعاً وعشرين آية في القرآن تتحدّث عن الصفح عن المشركين وعن العلاقات السلمية معهم(١)، وهذا ـ على حدّ قول الزحيلي ـ إسراف في القول بالنسخ في القرآن(٢)، كما قيل: أن آية انسلاخ الأشهر الحرم نسخت سبعين آية في القرآن الكريم(٣).

الجدير بالذكر أننا هنا ننفي النسخ بملاحظة الآيات القرآنية، وإلا فسيأتي أنّ

(١) انظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ والسيوطي، الإتقان ٢: ٦٤؛ وابن عطية الأندلسي، المحرّر الوجيز ٣: ٨؛ والزركشي، البرهان ٢: ٤٠.

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٠.

(٣) انظر: تفسير السمرقندي ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

بعض الروايات تؤكّد مقولة النسخ هنا في الجملة، وسنبحثها فيما بعد بإذن الله.

٤ ـ إن بعض آيات المجموعات الأخرى تأبى النسخ ولا تحتمله في حدّ ذاتها؛ فقوله تعالى: ﴿ **وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠) لا تحتمل النسخ، فهي تعتبر ـ بحسب هذا التفسير ـ أن مقاتلة من لم يقاتلنا اعتداء، والاعتداء منبوذ، فهو ظلم، فكيف تأتي الآيات اللاحقة لنسخ هذا الحكم؟ فهل تريد أن تجيز الظلم والاعتداء؟![1]، بل هذا التعبير موجود في بعض الآيات التي استدلّ بها هنا، كآية القتال حتى لا تكون فتنة، إذ ورد في ذيلها النهي عن العدوان إذا انتهى؛ لأن العدوان لا يكون إلا على الظالمين، كما فهم ذلك سيد سابق في فقه السنة، رغم توسعته مفهوم الدفاع لمن منع تبليغ الدين[2].

وهذه الملاحظة التي ذكرها الزحيلي قد يسجل عليها أن القرآن ألغى اعتبار هذا الفعل ظلماً وقبيحاً في مرحلة لاحقة، أي أنه سلب عنه هذا الوصف. وهذه الملاحظة قد تتم بناء على نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين لكنها لا تتم بناءً على التحسين والتقبيح العقليين، إلا إذا قيل: إن تغيّر الظروف جعل مهاجمة غير المقاتل غير عدواني، بحيث كان عدوانياً ثم ألغي هذا الوصف منه؛ لأن المقاتلة ليست قبيحاً ذاتياً وإنّما فيها اقتضاء القبح عندما تكتمل ظروف ذلك.

البحث القرآني، ملاحظات واستنتاجات

الذي يبدو من مجمل ما أسلفنا الإشارة إليه أن القرآن الكريم لم يطرح ـ بوضوح ـ شيئاً اسمه الجهاد الابتدائي الدعوي بالتفسير الذي عرفه الفقه الإسلامي، ولا

---

(١) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١١٠ ـ ١١١.

(٢) سيد سابق، فقه السنّة ٢: ٦١٣ ـ ٦١٤.

حتى بتفسيرات بعض الإسلاميين المحدثين الذين تأوّلوا في هذا الموضوع. والنصوص التي اعتمد عليها ليست بهذه الدرجة من الوضوح لتأسيس ما نراه أهم مبدأ دستوري في العلاقات الخارجية، والمشكلة الأساس هنا أنه درست النصوص ـ عند بعضهم ـ دراسة خالية من:

١ ـ الرصد التاريخي المحيط بنزول النصوص، فآيات مطلع سورة براءة جاءت في سياق اعتداء ضدّ المسلمين وسلسلة خيانات عرفها المسلمون كان آخرها نقض صلح الحديبية بالاعتداء على خزاعة، وهذا السياق التاريخي الواضح لا يمكن فصله عن الشدّة التي تريدها الآيات، بل هي نفسها صرّحت بخرقهم العهود، وترصّدهم وكيدهم، فمثل هؤلاء لا مجال بعد هذه الفرص للوثوق بهم والعمل باتفاقات معهم؛ إذ طفح الكيل من اعتداءاتهم، وهذا المنطق التصاعدي ـ بهذا المعنى ـ وجدناه أيضاً في سياسة الرسول صلى الله عليه وآله مع يهود المدينة، حتى وصل الأمر إلى ما وصل إليه مع بني قريظة؛ إذ جرّب النبي ـ وقد بحثنا هذا الموضوع مفصلاً في دراسة أخرى ـ سياسة الطرد من المدينة، لكنه لم يجد معها سوى المؤامرة، كما فعل حيي بن أخطب وبنو النضير بعد طردهم إلى خيبر وإلى شمال المدينة المنوّرة.

كان من الطبيعي للمناخ التصاعدي لتأزم الأوضاع وتتالي الاعتداءات وخرق الاتفاقات أن يصدر قرارٌ حاسم، حتى لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين؛ فهذا هو المنطق العقلاني، لكنّ بعض الباحثين في الفقه الإسلامي ترك السياقات التاريخية جميعها ـ وما أكثر نسيان التاريخ في بعض الدراسات ـ ونظر للنصّ بطريقة مجتزءة، فكان أن فهم الجهاد الدعوي؛ فيما الآيات إنما استثنت إسلامهم لا لكون الجهاد غرضه الإسلام؛ بل لأن هؤلاء لا وقف للحرب معهم؛ لأن المعاهدة لم تعد مجدية مع مثلهم بعد التجربة.

٢ ـ ونتيجة لغياب الرصد التاريخي السياقي عند بعضهم، جرى فهم النصوص التي تتحدّث عن صفات المشركين والكافرين على أنها قضايا حقيقية، لا خارجية، فكأنها تخبرنا أن المشركين لا عهد لهم إلى يوم القيامة، أو تنبؤنا أنهم سيخونون إلى يوم القيامة، مع أنّ الرصد التاريخي يؤكد أن هذه النصوص كانت في الغالب ناظرة إلى الواقع التاريخي السائد آنذاك، والأحداث المتتالية التي وقعت، لكن لا بمعنى تلاشي الآيات لأجل زوال تلكم الأقوام، بل بمعنى أن الأوصاف الخارجية التي طرحتها الآيات كان لها تأثيرات في الأحكام التي شهدتها سورة براءة بالخصوص، وهذه نقطة مهمة.

٣ ـ قراءة أكثر معقولية لظاهرة النسخ في القرآن؛ فالطريقة التي تعاطى بها بعض المفسّرين والفقهاء جعلت من آية أو بضع آيات قليلة ناسخة لأكثر من مائة آية؛ وهذا أمر يستحق أن نقف عنده؛ فبدل أن تؤخذ النصوص السابقة الكثيرة على أنها تحوّلت لمفاهيم راسخة في الوعي، ولهذا لم تحتج الآيات اللاحقة لإعادة تكرار بعض المفردات، خصوصاً مع نزولها أواخر العهد النبوي، وهذا شيء منطقي وطبيعي يعمل به الناس في بياناتهم القانونية، وتستخدمه البنود القانونية والدستورية في العالم.. بدل ذلك أطيح بحوالي خُمس آيات الأحكام، أي خمس الفقه القرآني كما هو المشهور في عدد آياته، لصالح ما لا يزيد عن أربع أو خمس آيات ليست كلّها واضحة الدلالة، وحصل اضطراب غير عادي في هذا الأمر يلاحظه كل من راجع كتب تفاسير المسلمين.

أيّهما هو الأصحّ منطقياً: افتراض النسخ بهذه الطريقة أم افتراض ما نسمّيه الاستبطان؟ أي أن آيةً ما تستبطن مفهوماً لا تذكره اعتماداً على جهود آيات أُخَر قامت بتركيزه؛ وهذا شيء طبيعي يضاف إليه نظام الإطلاق والتقييد.

٢.٢. مستند السنّة الشريفة لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

وكما كان الكتاب الكريم، فقد استدّل على شرعية الجهاد الابتدائي الدعويّ أيضاً بنصوصٍ من السنّة الشريفة، وسوف نحاول ـ بإذن الله سبحانه ـ أن ندرس هذه النصوص؛ لننظر في مديات دلالتها على هذا الأمر، وذلك على الشكل التالي:

ثمّة نصوص عديدة استدلّ بها على مشروعية جهاد الطلب والدعوة، ويمكن تصنيفها إلى نوعين من النصوص:

أ. النصوص الحديثية الخاصّة المشرعنة للجهاد الابتدائي

ونقصد بذلك وجود بعض الأحاديث التي تملك دلالة مباشرة ومحدّدة في تشريع الجهاد الابتدائي، ولا يستند ـ فقط ـ إلى جهة الإطلاق فيها، بل تحتوي عناصر دلاليّة إضافية في هذا المجال، وأهم هذه الأحاديث ما يلي:

وقفة مع حديث: «أمرت أن أقاتل الناس..»

الحديث الأوّل: وهو أشهر الأحاديث هنا، ما روي عن جماعة من الصحابة، عن رسول اللهصَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِه أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»[1]. وثمّة صيغة أخرى للحديث هي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله». كما ورد بصيغ تختلف بالزيادة والنقيصة

(١) صحيح البخاري ١: ١١.

وبعض التغييرات البسيطة[1].

وقد وصف الترمذي الحديث بأنه حسن صحيح[2]، كما وصفه الحاكم النيسابوري بأنه صحيح الإسناد على شرط الشيخين[3]، بل بعض من ناقش في الجهاد الابتدائي ـ سنيّاً ـ، مثل: الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، لم يقترب من البحث في سند هذا الحديث؛ لوضوح صدوره[4]. هذا وقد ورد هذا الحديث في

---

(١) صحيح البخاري ١: ١٠٢ ـ ١٠٣، و٤: ٥، وانظر: ٢: ١١٠، و٨: ٥، ١٤٠، ١٦٣، وصحيح مسلم ١: ٣٨، ٣٩؛ وسنن ابن ماجة ١: ٢٧ ـ ٢٨، و٢: ١٢٩٥؛ وسنن أبي داوود ١: ٣٤٧، ٥٩٤؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٧، ١١٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٤، و٦: ٤ ـ ٧، و٧: ٧٦ ـ ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، و٨: ١٠٩؛ والسنن الكبرى ٢: ٨، ٢٧٩ ـ ٢٨٤، و٣: ٤ ـ ٦، و٦: ٥١٤، ٥٣١ ـ ٥٣٢، ٥٣٩؛ ومسند أبي يعلى ١: ٦٩، و٤: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وابن الجارود النيسابوري، المنتقى من السنن المسندة: ٢٥٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٧ ـ ٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣، و٣: ٩٢، ٣٦٧، و٤: ٨، ١٠٤، ١١٤، و٦: ٣٣٦، و٧: ٣ ـ ٤، و٨: ١٩، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، و٩: ٤٩، ١٨٢؛ ومسند ابن حنبل ١: ١١، ١٩، ٣٦، ٤٧، و٢: ١٩٩، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٧٥ ـ ٤٧٦، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، و٣: ٢٢٤؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٣٩٩ ـ ٤٠١، ٤٤٩، ٤٥٢ ـ ٤٥٣، و١٣: ٢١٥؛ والمحدث الفاصل: ٤٦٤؛ والطبراني، المعجم الأوسط ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و٢: ٦٧، و٣: ١٥٧، ٣٠٠، و٤: ٦٦، ٣٠٩، و٦: ٢١٥، و٦: ٢٩٩، ٣٣٢ ـ ٣٣٣، و٧: ٨٤، ٩٩، و٨: ١١٩، ٢٣٨؛ والمعجم الكبير ١: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، و٢: ٧٥ ـ ٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٢؛ ومسند ابن المبارك: ١٠٧؛ ومسند الطيالسي: ١٥١؛ ومصنف الصنعاني ٤: ٤٣ ـ ٤٤، و٦: ٦٦ ـ ٦٧، و١٠: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٥٧٦، و٧: ٦٥٠ ـ ٦٥١، ٦٥٣؛ ومسند ابن راهويه ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٢٠؛ والعدني، كتاب الإيمان: ٨٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ٧١ و..

(٢) سنن الترمذي ٥: ١١٠.

(٣) المستدرك ١: ٣٨٧، و٢: ٥٢٢.

(٤) البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٢ ـ ٦٣.

بعض المصادر غير الحديثية مرسلاً، مستنداً إليه في جملة منها[١].

أمّا على الصعيد الشيعي، فقد جاء هذا الحديث في دعائم الإسلام، للقاضي النعمان[٢]، وفي تفسير القمي[٣]، وكتاب الإيضاح المنسوب إلى الفضل بن شاذان[٤]، كما جاء في عيون أخبار الرضا، للصدوق، مسنداً إلى علي عن رسول اللهﷺ[٥]، وفي ثواب الأعمال له أيضاً، مسنداً إلى كل من أبي هريرة وعبد الله بن عباس[٦]، وذكره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي[٧]، ثم نقلت المصادر الشيعية

(١) انظر: أحاديث في ذمّ الكلام وأهله: ٩٢؛ ومختصر المزني: ٢٥٦، ٢٧٠؛ والإيجي، المواقف ١: ١٤١، و٣: ٦٥٠ ـ ٦٥١؛ وشرح المقاصد في علم الكلام ١: ٤٤، و٢: ٢٥٠؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٧٥، ٣٩٣؛ وكشف النور: ١٥؛ والمجموع ٣: ١٧، و٤: ٢٥٣، و١٩: ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨٧، ٣٢٤؛ وفتح الوهاب ١: ١٥٤، و٢: ٢٩٦، ٣٠٢؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٧٤؛ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢: ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣؛ ومغني المحتاج ١: ٣٢٧، و٤: ١٤، ١٤٠، ٢٠٨، ٢٢٨؛ والمبسوط ١٠: ٢، و٢٤: ٨٤، و٢٦: ١٣٢؛ وأصول الجصاص ١: ٦٤ ـ ٦٥، ٣٢٧، و٢: ٢٥، و٣: ٢٧٩، و٤: ١٧؛ وكشاف القناع ٢: ٢٩٦؛ وفتح المعين ٤: ٢٣٠؛ وحواشي الشرواني ١٠: ١٢؛ وإعانة الطالبين ١: ٣٠؛ وحاشية الدسوقي ١: ١٣١؛ وبداية المجتهد ١: ٢٠١، ٣٠٨، ٣١٢؛ وسبل السلام ٤: ٥٦؛ وجامع البيان ٢: ٢٦٦، و١٥: ١٠٣، و٢٦: ١٣٤، ١٨٤، و٣٠: ٢٠٨؛ وبدائع الصنائع ٧: ١٠٠، ١٠٥؛ والجوهر النقي ٣: ٩٢، ٣٦٦؛ والمغني ٢: ٣٤، ٢٩٩، ٤٣٤، و١٠: ٨٨، ١٠٠، ١٠٤، ٥٤٤؛ وسليمان بن عبدالوهاب، الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية: ٥، ٥٦ ـ ٥٧؛ وله أيضاً: فصل الخطاب: ٢٧، ١٢٧؛ وغيرها من عشرات المصادر التاريخية والرجالية والقرآنية والتفسيرية والفقهية وغيرها ولولا خوف الإطالة لنقلناها؛ فلتراجع.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.

(٣) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ١٧٢.

(٤) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ٤٦.

(٥) عيون أخبار الرضا ١: ٧٠.

(٦) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٩٤.

(٧) عوالي اللئالي ١: ١٥٣، ٢٣٨؛ ونقله عنه كذلك المحدث النوري في مستدرك الوسائل ١٨:

اللاحقة عن هذه المصادر، مثل: بحار الأنوار، ومستدرك الوسائل، وغيرهما، وقد جاء هذا الحديث مرسلاً في المصادر الشيعية القديمة غير الحديثية، مستنداً إليه في بعض المواضع[1].

وإذا تمّ سند هذا الحديث، المعتضد بشهرته عند المسلمين، وروايته في مصادرهم بأسانيد عدّة إلى: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي بكر، وأوس، وجرير البجلي، وسمرة، وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبي بكرة، وأبي مالك الأشجعي، وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير.. ، كان الاعتماد عليه صحيحاً، ونسب إلى السيوطي اعتباره من المتواتر، وكذا إلى صاحب الكنز الثمين[2]، وعبر عنه القاري (١٠١٤هـ) بقوله: «وكاد أن يكون متواتراً»[3]، فيكون دالاً بصراحة على أن

٢٠٨، ٢٠٩.

(١) راجع ـ على مستوى مصادر الفقه الإمامي والزيدي ـ: الخلاف ١: ٥٥١، و٥: ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٥، ٥٢٦، ٥٤٠؛ والمبسوط ٧: ٢٦٣، ٢٨٢؛ والمهذب ٢: ٤٥٤؛ والمعتبر ٢: ٤٣٢، والمسلك في أصول الدين: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٩؛ وتذكرة الفقهاء ٤: ٣١٥، و٩: ٤٦، ٧٨، ١١٧؛ ومنتهى المطلب ١: ٣٦٩، و٢: ٩٠٥، ٩٢١، ٩٢٨؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، ٥٥٥؛ وإيضاح الفوائد ١: ٢٧، و٤: ٥٥٢؛ وروض الجنان: ٣٦٩؛ وحقائق الإيمان: ٨١، ١٣٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٧١؛ وذخيرة المعاد ج١، ق٢: ٢٥٤؛ والتحفة السنية: ٨٠؛ والحدائق الناضرة ٧: ٣٣٤؛ ورياض المسائل ٧: ٥٣١؛ ومناهج الأحكام: ١٨٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١٦، ١٢٤؛ ومنهج الرشاد لمن اراد السداد: ٥٣٨ ـ ٥٣٩؛ والفصول المهمة في تأليف الأمة: ٢١؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٧١١؛ والإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والمرتضى، شرح الأزهار ٤: ٥٧٨ و..

(٢) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٣٢؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٩٤.

(٣) شرح مسند أبي حنيفة: ١٦٥؛ وانظر: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٩ ـ ٤٠؛ وقد عبر الجصاص عن هذا الخبر بأنه مما اتفق عليه الصحابة؛ فانظر: أحكام القرآن ٢: ٣١٠.

مقاتلةالناس كانت كي يسلموا، وأن ذلك هو ما يعصم دماءهم وأموالهم، لا كفّهم العدوان عن المسلمين، ولا غير ذلك إطلاقاً، بل ظاهر الحديث الشمول والاستيعاب؛ حيث عبّر بـ «الناس»، كما ظاهره تحديد الغاية بقوله: «حتى»، فلا مجال بعد ذلك للنقاش في السند أو الدلالة، فيكون دالاً على المطلوب، وأنّ ملاك الحرب هو الكفر ـ كما قال القرطبي[1] ـ، وربما يكون أقوى الأحاديث في هذا الباب، وأشهرها على الإطلاق.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً على مستوى السند؛ وأخرى على مستوى الدلالة:

أ ـ أما البحث السندي؛ فتارةً نبحث عن سنده في المصادر الشيعية؛ وأخرى نبحثه في المصادر السنّية.

١ ـ أما الحديث في المصادر الشيعية، فقد جاء على الشكل التالي:

أولاً: في دعائم الإسلام؛ وعوالي اللئالي؛ وتفسير القمي؛ والإيضاح، ورد مرسلاً بلا سند.

ثانياً: في عيون أخبار الرضا ورد السند ضعيفاً؛ فإذا لم يكن الحسن بن عبد الله التميمي الوارد فيه هو الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى فيكون مجهولاً هو ووالده الواردين في السند؛ وإذا كان هو كان ثقة، بناء على نظرية توثيق مشايخ ابن قولويه في كامل الزيارات[2]، فيبقى والده عبد الله بن محمد بن عيسى مجهولاً، إلا على نظرية وثاقة مطلق من ورد اسمه في كامل الزيارات، وليست بثابتة.

ثالثاً: في كتاب ثواب الأعمال، للصدوق (٣٨١هـ)، ورد السند ضعيفاً أيضاً؛ لا

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٣٦٦ ـ ٣٦٩، رقم: ٢٩٠٩ ـ ٢٩١٧.

أقلّ بأنّ فيه حماد بن عمرو الصيني، والظاهر أنّه تصحيف النصيبي؛ لعدم وجود الصيني في كتب الحديث والرجال عند المسلمين، وبصرف النظر عن ذلك فكل من اسمه حماد بن عمرو ـ ومنهم النصيبي ـ لا توثيق له في كتب الرجال الشيعية، فضلاً عن تضعيف النصيبي صريحاً، وعدم توثيق غيره ـ سوى حماد بن عمرو الأسدي، الذي لا يحرز اتحاده معه ـ في كتب الرجال السنيّة[1]، وفي السند أيضاً ميسرة بن عبد الله (وربما يكون عبيد الله، وربما يكون ميسر بن عبد الله أيضاً)، وعلى التقادير كافّة فهو رجل مجهول لا توثيق له[2]، على أنّ لدينا ملاحظة على هذه الرواية التي تحكي عن آخر خطبة للنبي في المدينة؛ وذلك أن هذه الخطبة بلغت في كتاب الصدوق خمس عشرة صفحة من القطع الوزيري، فكيف استطاع ابن عباس وهو صغير في السنّ آنذاك، وكذلك أبو هريرة، كيف استطاعا أن يحفظا كل هذه الخطبة الطويلة، حيث لم يكن قد قالها النبي سوى مرة واحدة، ولم يكونوا ليكتبوا في الزمن النبوي؟! هذا ما يجعلنا نتوقف في الوثوق بمثل هذه الروايات في تلك الأزمنة، قبل شيوع الإملاء والكتابة للحديث.

وأما سائر مصادر الشيعة المتأخرة فلا تخرج عما تقدم، فالحديث عند الشيعة

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، رقم: ٣٩٦٨ ـ ٣٩٧١؛ والبخاري، التاريخ الصغير ٢: ٢٦٥، وله أيضاً: الضعفاء الصغير: ٣٨؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٦٧؛ والعقيلي، الضعفاء ١: ٣٠٨؛ والرازي، الجرح والتعديل ٣: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ١: ٢٥٢؛ وابن عدي، الكامل ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ وأبو نعيم الأصبهاني، كتاب الضعفاء: ٧٤؛ وتاريخ بغداد ٨: ١٤٩ ـ ١٥١؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥٩٨؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الحثيث: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ وابن حجر، الإصابة ١: ٦٧٥، و٦: ٤٤٣؛ ولسان الميزان ١: ٢٣٩، و٢: ٣٥٠ ـ ٣٥١ و..

(٢) انظر: رجال الطوسي: ٣٠٩؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٧، والخوئي معجم رجال الحديث ٢٠: ١١٨، رقم: ١٢٩٥٢؛ وليس له ذكر في مصادر الرجال السنيّة.

ضعيف السند لا يعتدّ به، كما أنه لم يرد في المصادر الحديثية الأبرز، كالكتب الأربعة، ولم يتكرّر حتى يصبح مشهوراً روائياً، بل الملاحظ من لحن بعض النصوص الشيعية أنهم يعتبرونه حديثاً سنّياً في أصله[١]، وإن أورد بعضهم ـ مثل القمي ـ روايته ضمن خطبة النبي صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع.

٢ ـ وأما الحديث في المصادر السنية: فقد جاء في مصادر كثيرة جداً، بعضها وإن أمكن المناقشة فيه سندياً حتى وفق بناءات علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، مثل: ما جاء عند الشافعي في الأم، والمسند[٢] عن ابن شهاب؛ لابتلائه بالإرسال، وقد قام الهيثمي (٨٠٧هـ) بنقد بعض أسانيد الحديث[٣]، إلا أنّ الإنصاف أنّه تام السند عند أهل السنّة؛ وكثرة طرق الحديث وتعدّده، وصحّة بعض هذه الطرق، تغني عن ملاحقة سنده عند أهل السنّة، من هنا فما ذكره بعضهم ـ مثل العلامة محمد حسين فضل الله ـ غريب جداً، فقد ادّعى أنّ الحديث ضعيف، وأنه لم يذكره أحمد بن حنبل في مسنده رغم نقله الصحيح والضعيف[٤]، مع أن ابن حنبل روى الحديث مراراً عن جابر، وعمر بن الخطاب، وأبي هريرة، كما ادّعى أيضاً أن مصادر الحديث السنية تتفق على تضعيف الحديث؛ لغرابة سنده بالخصوص، ولولا رواية الشيخين له لما أخذوا به، ويبدو أن السيد فضل الله اعتمد في كل هذا الكلام على ما ذكره البوطي، والأخير مخطئ جداً في تقييماته، وكلاهما أخذ عن الحافظ ابن حجر،

---

(١) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ١٦٠ ـ ١٦١، ٢٨٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٦١.

(٢) انظر: الشافعي، الأم ٤: ١٨١، ١٨٢، و٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٥٢، ٢٥٥، و٦: ١٨٠، و٧: ٨٦، ٣١٩؛ وكتاب المسند: ٢٠٨.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٢٤ ـ ٢٦، و٥: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٤) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٤.

الذي كان في الحقيقة بصدد تقييم بعض صيغ هذا الحديث[١]، مع أنّ الحديث ورد في مسند أحمد، وسنن الدارمي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجة، وسنن أبي داوود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومستدرك النيسابوري، وسنن البيهقي، ومجمع الزوائد للهيثمي، فضلاً عن المصادر المتأخرة، كما ورد بأسانيد عدّة، لا بإسنادٍ واحد؛ فمن الناحية السندية الحديث تام عند أهل السنّة، وضعيف في مصادر الشيعة.

ب ـ أما من ناحية الدلالة: فقد سجّلت ـ ويمكن أن تسجّل ـ على الحديث انتقادات عدّة، هي:

الانتقاد الأوّل: ما ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري[٢]، وتبعه بعض المتأخرين[٣]، من أن هناك فرقاً بين أقاتل وأقتل، فلو قال الحديث: أمرت أن أقتل الناس حتى يقولوا: كذا وكذا دلّ على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لأنه يتحدّث عن قتل من لم يؤمن، أما مع كلمة أقاتل فلا؛ إذ هي من صيغ المفاعلة التي تستدعي وجود طرفين، بإجماع علماء اللغة، مما يعني أنه قد فرض سلفاً أن الطرف الآخر قد بدأ بالقتال حتى تكون حربي له مما يسمّى مقاتلة حيث تحقق طرفاها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ النسبة بين «أقتل» و«أقاتل» هي العموم والخصوص المطلق، إذ من الواضح أنه كلّما صدق جواز القتل صار القتال جائزاً دون العكس، إذ ليس كلّما جاز القتال جاز القتل، ويكفي تطرّق الاحتمال هنا، الأمر الذي يفقدنا الظهور

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧١.

(٢) فتح الباري ١: ٧١ ـ ٧٢؛ و١٢: ١٧٩.

(٣) انظر: البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٨ ـ ٦١؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ ـ ٢١٣، ٢١٤ ـ ٢١٥؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٧ ـ ١٩٩.

في هذا الحديث.

وهذا التفسير لصيغة المقاتلة إذا تمّ فلا يجري في هذا الحديث فحسب، بل يجري في سائر النصوص القرآنية والحديثية الدالّة هنا؛ لوحدة الملاك فيها جميعاً، ما دام الموقف اللغوي واحداً، إلاّ مع قيام شاهد على العكس.

وفي مقابل هذا التفسير لصيغة المقاتلة، وبمعنى أوسع «المفاعلة»، ذكر السيد الخوئي[(١)] ـ تبعاً للسيد الحكيم في ما يبدو[(٢)] ـ تفسيراً آخر، وهو أن صيغة المفاعلة لا تستدعي وجود طرفين، كما اشتهر بين العلماء، وإنما تدلّ على سعي طرفٍ لإيجاد مادّة الفعل خارجاً، سواء حصلت بعد ذلك أم لم تحصل، فعندما تقول: قاتلت زيداً فمعنى ذلك أنك تصدّيت لقتله، وبذلت محاولةً في هذا الصدد، سواء حصل القتل في الخارج أم لم يحصل، وكذا عندما تقول: كاتبت عمراً، لا يعني ذلك حصول مكاتبةٍ اثنينية الطرف، بل سعيٌ منك لبعث كتابٍ له سواء وصل الكتاب إليه أم لم يصل؛ وعليه فالمفاعلة لا تتطلّب تعدّد الأطراف، بل محاولة أحدها تحقيق مادة الفعل في الخارج.

وكانت للمحقق الإصفهاني مساهمة، حيث قال: «الظاهر أن هيئة المفاعلة لمجرد تعدية المادة وإنهائها إلى الغير، مثلاً: الكتابة لا تقتضي إلا تعدية المادة إلى المكتوب، فيقال: كتب الحديث، من دون تعديتها إلى المكتوب إليه، بخلاف قولهم: كاتبه؛ فإنه يدلّ على تعديتها إلى الغير، بحيث لو أريد إفادة هذا المعنى بالمجرّد لقيل: كتب إليه. وربما تدلّ الهيئة المجرّدة على نسبة متعدية، كقولهم: ضرب زيد عمرواً، إلا أن إنهاءها إلى المفعول غير ملحوظ في الهيئة، وإن كان لازم النسبة، بخلاف: ضارب

(١) الخوئي، كتاب الإجارة من مستند العروة: ٤١٥، وكتاب المضاربة ١: ١١ ـ ١٢، ومصباح الفقاهة ٢: ٣١ ـ ٣٣، ومصباح الأصول ٢: ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٢١٤، و١٣: ٤٥؛ ونهج الفقاهة: ٦٠.

زيد عَمْراً، فإنّ التعدية والإنهاء إلى المفعول ملحوظ في مفاد الهيئة، فما هو لازم النسبة تارة ومفاد حرف من الحروف أخرى مدلول مطابقي لمفاد هيئة المفاعلة؛ ولذا ربما يفهم التعمد والتقصد إلى إيجاد المادة، فيفرّق بين ضار ومضار، وخدعه وخادعه، ونحوهما»[١].

ولتحقيق القول في الانتقاد الأوّل نرى أنه تسجل عليه ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ صيغة المفاعلة لا تنحصر بالدلالة على ما كانت فيه مشاركة من طرفين، بل تستعمل في هذا المعنى كما تستعمل في غيره، فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة منها:

أ ـ تستعمل للمشاركة، كما في مثل: تشاجر، تضارب، وأشباه ذلك.

ب ـ تستعمل بمعنى الفعل اللازم بلا أيّة إضافة دلالية أخرى، كما في مثل: دافعتُ عن نفسي، أو في مثل: سافرتُ إلى دمشق، فإن الفعل في مثل هذه الأمثلة لازم لا يحمل أيّة دلالةٍ إضافية.

ج ـ وتستعمل لبيان تحقق صورة فعل، دون واقعه، كما في مثل: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾، فإنّها تريد بيان أنهم حاولوا خداع الله سبحانه، إلاّ أنهم فشلوا، ولم يتحقق منهم الخداع أصلاً، بل صورة خداع ومحاولة فاشلة له.

د ـ للدلالة على المبالغة، حيث ذكروا ذلك في مواضع عدّة، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (الحج: ٣٨)، والمقصود المبالغة في الدفع على احتمال في التفسير[٢].

---

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ١٠، و٢: ٢٢٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: حاشية الدسوقي ١: ١١؛ وعلي خان المدني، رياض السالكين ١: ٣٩، (مقدمة المحقق)، و٥: ٢١٢، و٧: ١٩٧، ٢٤٧؛ وعمدة القاري ٥: ٢٩٤؛ وتفسير أبو السعود العمادي ١: ٢٣٥؛ وتفسير الآلوسي ١: ١٤٦ ـ ١٤٧، و٢: ١٥٥، و٤: ٣٤؛ و..

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي تدلّ على معاني متعددّة لهذه الصيغة غير المشاركة، مثل: حاولتُ، تابعتُ، آويتُ، ضاعفتُ، طالعتُ، ناديتُ، خاطبتُ، ساعدتُ، عانيتُ، حاكمتُ، لاحظتُ، عاقبتُ، هاجمتُ، ناولتُ، داويتُ، هاجرتُ، فاتحتُ، شايعتُ، بادرتُ، عاتبتُ، آجرتُ، عارضتُ...

بل قد أشارت المصادر المختصّة باللغة إلى تعدّد المعاني، نعم، كان المشهور بينهم أنها للمشاركة، لكنّ كتب الصرف لم تنفِ معاني واستعمالات أخرى للكلمة، مثل: ما جاء في كتاب شذا العرف للحملاوي[١]، وأدب الكاتب لابن قتيبة[٢]، والقرطبي في تفسيره[٣]؛ وعليه فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة في لغة العرب، لا تنحصر بما ذكره المشهور، ولا بما ذكره الخوئي، والحكيم، والإصفهاني، وتحديد المعنى يرجع حينئذٍ إلى القرائن ونحوها.

الملاحظة الثانية: طبقاً لما تقدّم نرى أن صيغة قاتل تحتمل عدة معاني بدواً، لهذا لابد من تحليل استعمالات هذه الكلمة، والذي يجده الإنسان أنّ كلمة قاتل تفترض في الحدّ الأدنى وجود طرفين، يقوم أحدهما بمحاولة القتل؛ فيما يُترقّب من الآخر ردّ فعل، فعندما تقول: قتلت زيداً فإن المفهوم من الجملة أنك أقدمت على فعل القتل في حقّه، وقد صدر الفعل، ولا إشارة في هذه الصيغة إلى ردّة فعله، أما إذا قلت: قاتلت زيداً فإنّ المفهوم من الجملة أنني حاولت قتله، وأنّ هناك ردّة فعل صدرت منه، أو يُترقب منه صدور ردّة فعل، دون إشارة إلى قتله خارجاً، ففي «قتل» لا إشارة إلى ردّة فعل الطرف الآخر، بينما في «قاتل» هناك إشارة إلى ردّة فعله، وهذه هي حيثية الطرفينية في صيغة المفاعلة هنا، لكن لا بمعنى أن قاتلتُ

---

(١) شذا العرف: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) أدب الكاتب: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٣) تفسير القرطبي ١: ١٤.

تفترض هجوماً مسبقاً من الطرف الثاني، بل بمعنى أنها تفترض مشاركة منه في ردّ الفعل، دون إشارة إلى طبيعة ردّة الفعل بالدقة، وأنه ابتدائي أو دفاعي، فهذا هو المعنى اللغوي والعرفي للكلمة عند التأمل فيها، وفي الفرق بينها وبين «قتل»، لا ما ذكره المستشكل هنا من التمييز بين الابتدائية والدفاعية.

الملاحظة الثالثة: لو كان ما ذكره ابن حجر، والبوطي، وغيرهما، هنا صحيحاً لواجهتنا بعض الاستخدامات اللغوية التي تستعصي على الحلّ، ونحن نذكر نماذج، ولا نستوعب الأمثلة، وهذه النماذج هي:

النموذج الأوّل: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ١٩١)، فلو كانت المفاعلة هنا تقتضي افتراض الدفاعية في القتال للزم الدور أو التناقض؛ إذ كيف تنهانا عن قتالهم إلى أن يبدأوا بقتالنا، مع أنه لا يصدق قتالنا إلاّ مع بدئهم سابقاً بالحرب، ومع بدئهم لا يسمى قتالاً من قبلهم؟

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ**﴾ (البقرة: ١٩٠)، فهي تفترض ـ على التفسير المذكور للحديث ـ تناقضاً؛ إذ إن كلمة «قاتل» في الموردين تفترض الدفاعية، فكيف يمكن تصوّر توقف الدفاع منّا على الدفاع منهم؟!

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا**﴾ (الحج: ٣٩)، فهذه الآية تشرّع الجهاد، وتفترض أن العدو يقاتل المسلمين، فإذا كان مفهوم المقاتلة يستبطن الدفاع، فمعنى ذلك أن المسلمين هم من بدأ مع أن الآية هي التي ترخص بالبدء بعد نزولها.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**﴾

(التوبة: ٣٦)، وهذه الآية كسابقاتها، فلا نطيل.

إلى غيرها من الأمثلة، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ**﴾ (البقرة: ٢١٧)، والتي تؤكد أن الذين طرحوا هذا التمييز السابق بين قاتل وقتل، لم يلتفتوا إلى لوازم هذا المبدأ اللغوي في سائر استعمالات صيغة المقاتلة، والقول بأنّه في أحد استخدامَي كلّ آية توجد قرينة المجاز غير واضح؛ بعد أن لم نشعر بالمجازية، ورأينا التعبيرين على وزان واحد في وجداننا اللغوي.

الملاحظة الرابعة: إن الحديث نفسه لا يتحمّل التفسير الذي ذكر هنا؛ لأنه لو فرضنا أن «أقاتل الناس» تدل على الدفاع، مع أنّ الحرب الدفاعية عند صاحب هذه المناقشة تنتهي بردّ العدوان، وهذا هو المترقب منها، أو على أبعد تقدير تنتهي بزوال ريحهم وضعف شوكتهم وهيمنة المسلمين عليهم، إذاً فلماذا جعل الإسلام في الحديث غايةً لهذا القتال، مع أنّ المناسب منطقياً جعل غيره هدفاً، كردّ العدوان، ونحوه؟ إن الغاية المأخوذة في الحديث شاهد على أن المراد بـ «أُقاتل» هنا ما كان من الجهاد غير دفاعي، أو ما يعمّ الدفاعي وغيره.

وخلاصة الكلام: إنّ هذه الملاحظة في غير محلّها، فالحديث ظاهر في الجهاد المستهدف إسلام الطرف الآخر، لا خصوص الردّ وإيقاف العدوان.

الانتقاد الثاني: ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية، من أنّ هذا الحديث خاصّ بحالة عدوان الطرف الآخر، وسعيه للإفساد في الأرض، ودفع فتنته عن المؤمنين، ويشهد لذلك أنّ مفهوم هذا الحديث بالشكل الظاهري له لا ينسجم مع النصوص القرآنية الدالة على أنّ النبي ليس بمسيطر على الناس، وأنّه منذر ومبشّر فحسب، ومع ما دلّ على أنّ الله لا ينهانا عن الإحسان لمن لم يقاتلنا، ولم يخرجنا من ديارنا،

فكيف يجتمع الإحسان مع الأمر بقتالهم؟![1].

وهذه الملاحظة النقدية تتعلّق بمرحلة الجمع بين أدلّة نظرية شرعية الجهاد الدعوي وأدلّة عدم شرعية الجهاد الابتدائي، لتمثل بعض أدلّة النظرية الثانية شكلاً من أشكال النقد المتني على مثل هذا الحديث النبوي المشهور، ونحن هنا لسنا في معرض هذا الجمع والتقييم، وإجراء مقارنات ومقاربات بين الأدلّة المختلفة، وإنّما ـ كما قلنا مطلع البحث ـ بصدد رصد أدلّة الشرعية بما هي هي، إلا إذا كانت بعض أدلّة عدم الشرعية تشكّل معيناً لفهم دليلٍ من أدلّة الشرعية هنا، فلينتبه إلى هذا الأمر، وإن كان أصل ملاحظة مغنية مقبولة في الجملة.

الانتقاد الثالث: إنّ هذا الحديث واضح في عموميّته، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين ما دلّ على رفع اليد عن مقاتلة أهل الكتاب مع دفعهم الجزية؟! إذ هذا الحديث يفترض أن الحرب إنّما هي لإسلام الناس، فيما النصوص الأخرى تخرج قسماً كبيراً من البشر، هم: اليهود، والنصارى، والمجوس، عن هذا القانون، ففي صيغة من هذا النوع ينبغي ذكر هذا التفصيل، ولا يصحّ تجاهله إلى دالّ آخر.

وقد يجاب عن ذلك من وجوه:

أ ـ ادّعاء نسخ هذا الحديث بآية الجزية في إطار أهل الكتاب.

ب ـ ادّعاء التخصيص، بأن يكون عاماً خصّصته أدلّة أخذ الجزية من أهل الكتاب، بناءً على التمييز بين التخصيص والنسخ الذي من هذا النوع.

ج ـ أن يراد بالشهادتين المذكورتين في الحديث إعلاء كلمة الله؛ إما عبر قتل الطرف الآخر؛ أو إسلامه؛ أو إخضاعه.

(١) راجع: محمد جواد مغنية، هذي هي الوهابية: ٨٢ ـ ٨٣.

د ـ أن يراد بالقتال في الحديث عين القتال؛ أو ما يقوم مقامه، مثل: أخذ الجزية.

هـ ـ أن يقال بأن الغرض من نظام الجزية أن يسلموا، ولو اضطراراً، وسببُ السبب سببٌ.

و ـ أن يستوحى من أنّ الله أمر نبيه بمقاتلة الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله أنّ المقاتَلين هم المشركون فقط؛ لأنّ أهل الكتاب يقولون هذه الكلمة، وإنّما يختلفون في النبوّة، فهذا شاهد على اختصاص الحديث بغير أهل الكتاب.

وقد وردت هذه التبريرات في كلمات بعض العلماء، أبرزهم: العيني وابن حجر[1]، لكن الثالث والرابع والخامس منها أجوبةٌ واضحة في التأوّل، بعيدة عن ظاهر الحديث، أمّا السادس فخاصّ بما ورد فيه الاقتصار على الشهادة بالتوحيد، وإلا ففي بعض صيغ الحديث إضافة الشهادة بالرسالة أيضاً؛ هذا إذا لم نقل بما ذكره بعضهم[2] من أنّ الاقتصار على التوحيد لمكان إشاريّته لمطلق شهادة الإسلام؛ فالأقرب من هذه الافتراضات ـ بصرف النظر عمّا سيأتي في الانتقاد الرابع ـ هو افتراض التخصيص، بعد ثقل دعوى النسخ.

وإذا صحّ التبرير السادس لم يكن هذا الحديث حينئذٍ مشرعناً للجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب؛ لأنّهم خرجوا بالتخصّص، لا بالتخصيص، ودون إقحام آية الجزية في المقام.

الانتقاد الرابع: ما ذكره ابن قرناس، وتقريبه، مع توضيح وتعميق منّا: إن هذا الحديث يعارض التاريخ النبوي؛ فإنّ حروب النبي بأكملها كانت حروباً دفاعية،

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧٢؛ والعيني، عمدة القاري ١: ١٨١؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٣٨٨، ٥٧٤؛ وكشاف القناع ٣: ٤٤، و٣: ١٣٤، و٦: ٢٢٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣١١؛ والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦.

(٢) انظر: حواشي الشرواني والعبادي ١: ٤٧١.

من بدر إلى أحد إلى الأحزاب إلى غيرها من غزواته ومعاركه العسكرية، فإذا كان قد كُلّف بمقاتلة الناس حتى يؤمنوا بالله ورسوله فأين طبّق النبيّ صلى الله عليه وآله هذا الأمر؟! ولماذا خالفه؟![1].

وهذا الانتقاد متوقف على إثبات دفاعية الحروب النبوية، وهو ما سوف نبحثه ـ بعون الله تعالى ـ لاحقاً، ولو تمّ ذلك بالإثبات التاريخي كما سوف يثبت، ربما يمكن الخروج من هذا الإشكال ـ مع الغض عن الانتقاد الآتي الذي نتبنّاه ـ بأنّ الأمر هنا موجّه إلى جميع المسلمين، فيكون عدم تطبيق النبي من باب انعدام فرص ذلك بالنسبة إليه شخصيّاً، مع ثبوته بوصفه حكماً، ما لم نثبت أنّ النبي كان يمكنه شنّ حروب ابتدائية تنفيذاً لهذا التكليف الشرعي ولكنّه ـ ودون مبرّر ـ لم يفعل ذلك، وتفصيل الموضوع نأتي عليه قريباً في بحث الاستدلال بالتجربة النبوية، إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: إما نقبل بالانتقاد الخامس الآتي، فيكون الانتقاد الرابع بمثابة نقد متني على أصل صدور الحديث، أو نرفضه فلا يعود الانتقاد الرابع قوياً في نفسه.

الانتقاد الخامس: ما نرى أنّه الانتقاد الأصحّ الذي يمكن توجيهه على الاستدلال بهذا الحديث على الجهاد الابتدائي، وهو أن نقول: إنّ تمام صيغ هذا الحديث، رغم اختلافها في الزيادة والنقيصة وفي بعض الخصوصيات، تشترك في جملة: «أمرت أن أقاتل»، و«عصموا مني» أو ما هو بمعناها[2]، وهذا معناه أنّ المأمور بهذا الحديث هو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وليس ما يفيد أنّ هذا الأمر الإلهي موجّه إلى عموم المسلمين في جميع الأعصار، فلم تقل أيّة رواية: أمر المسلمون

---

(١) ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ ـ ١٢٣، نشر دار الجمل.

(٢) باستثناء ما جاء في كتاب الإيضاح: ٤٦، المنسوب إلى الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، بصيغة: «أمرنا أن نقاتل»، وقد ورد الحديث هناك مرسلاً بلا سند.

بذلك، واحتمال الخصوصية وارد؛ من حيث إنّه قد يكون في بداية الدعوة حاجة إلى ممارسة الجهاد الابتدائي، قبل تثبيت أسس الدولة الجديدة أو المجتمع الجديد، فهي مرحلة الانطلاق؛ لهذا طلب من النبي أن يمارس هذا اللون من المواجهة لترسيخ دعائم الدعوة في مناخ تحارَب فيه بشدّة، كما أنّ التعبير في إحدى صيغ الحديث بقوله: «فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله» ـ مع أن هذه الصيغة نادرة وقليلة جداً[١] ـ ليس دالاً على أنّ الحكم عام؛ لأنّ المقصود بأمر النبي ليس أن يقاتل هو شخصياً، بل بمعنى مقاتلته للناس في عصره مع المسلمين الذين معه، فليس هذا مثل مختصّات النبي ـ كوجوب صلاة الليل عليه و.. مما ذكر في محلّه ـ، بل من مختصّات عصره ومرحلته وزمانه.

وربما يتعزز ذلك أيضاً ـ ويعزّز ـ بأنّه من المحتمل جداً أن يراد بكلمة «الناس» الواردة في الحديث ليس مطلق البشر، بل قريش ومشركو العرب، فتكون للعهد، شبيه استعمالها في حقّ أهل السنّة في بعض روايات الشيعة الإماميّة، فهناك احتمال ـ نتيجة هذه الشواهد ـ أن يختصّ هذا الحكم بمشركي العرب، ويعزز ذلك أنّ صيغة الحديث جاءت بتعبير «المشركين» مكان «الناس» في سنن أبي داوود[٢]، وسنن النسائي[٣]، وسنن البيهقي[٤]، والسنن الكبرى للنسائي[٥]، وسنن الدارقطني[٦]،

(١) فلم نجدها سوى في مسند ابن حنبل وصحيح البخاري و.. مروية عن أنس بطريق حميد الطويل.

(٢) سنن أبي داوود ١: ٥٩٤.

(٣) سنن النسائي ٧: ٧٥ ـ ٧٦.

(٤) سنن البيهقي ٣: ٩٢.

(٥) السنن الكبرى ٢: ٢٧٩.

(٦) سنن الدارقطني ١: ٢٣٨.

وكذا ما جاء في تغليق التعليق لابن حجر[1]، وكلّهم نقلوا هذا الحديث عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، عين السند الذي ذكره البخاري عن أنس، وذكر فيه كلمة «الناس»، مما يجعل هذه الكلمة مردّدة بين «الناس» و«المشركين»، فيؤخذ منها بالقدر المتيقن، وهو المشركون، إلاّ إذا جعلت سائر الروايات قرينة على صحّة كلمة «الناس»، ذاك المصطلح الذي غلب إطلاقه على مشركي العرب الذين واجههم النبي، فلا نحرز الشمول لمطلق مشرك غيرهم؛ نتيجة جملة هذه الملاحظات، فيكون هذا الحديث خاصّاً بتلك المرحلة، لا يحرز تعديه إلى غيرها.

فإذا قُبل بهذه الملاحظة ـ التي تحلّ أيضاً الإشكالية التي أثارها الانتقاد الثالث ـ كان أمد هذا الحديث منتهياً اليوم؛ وإلا كانت دلالته على الجهاد الابتدائي تامة، غايته يلتزم بالتخصيص في ما يتعلّق بأهل الكتاب، كما أشرنا في التعليق على الانتقاد الثالث.

وقد تقول: إنّ هذا الحديث ورد في بعض الروايات في سياق الحوار الذي جرى مع الخليفة الأول أبي بكر بن أبي قحافة في ما يخصّ قتال مانعي الزكاة، وقد تمّ الاستشهاد به في ذلك الموضوع، ولهذا نجد لهذا الحديث حضوراً في بحث الزكاة في الكتب الفقهية السنيّة، وهذا معناه أنّ المسلمين الأوائل وكبار الصحابة فهموا من الحديث عدم الاختصاص بالنبي، فطبّقوه في موارد لاحقة بعد وفاته، وهذا يناقض الفهم الذي ذكرتموه.

لكننا نجيب ـ بصرف النظر عن التردّد الذي قد يثيره باحثٌ ما عن إقحام هذا الحديث بموضوع الزكاة، وهل كان هذا الإقحام شاهداً على إضافة بعض المقاطع فيه ـ بأنّه إذا فهم أحد الصحابة أو بعضهم كما تفيد الرواية، فهذا ليس حجةً علينا؛

---

(١) ابن حجر، تغليق التعليق ٢: ٢٢٢.

فربما أخطأوا في فهم مراد النبي الأكرم، فغابت عنهم الخصوصية، ونحن اليوم بتنا نحتمل هذه الخصوصية، ولاسيما بمعونة شواهد أخرى، وقد بحثنا في دراساتنا حول حجية السنّة أنّ الشك في تاريخية حكم يفرض الأخذ بالقدر المتيقن(١)، وهو هنا يساوق فرض الجهاد الابتدائي في بداية الدعوة لا أكثر.

الحديث الثاني: مرسل الحسن بن محبوب، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية: «ومن ذلك ما ضيّع الجهاد الذي فضّله الله عز وجل على الأعمال، وفضّل عامله على العمال، تفضيلاً في الدرجات والمغفرة والرحمة، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين...، وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز وجل من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن دعي إلى الجزية فأبى قتل وسبي أهله، وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبد مثله، ومن أقرّ بالجزية لم يتعدّ عليه ولم تخفر ذمّته، وكلّف دون طاقته وكان الفيئ للمسلمين عامة غير خاصة، وإن كان قتال وسبي سير في ذلك بسيرته، وعمل في ذلك بسنته من الدين..، وإنما كانوا أهل مصر يقاتلون من يليه يعدل بينهم في البعوث، فذهب ذلك كله حتى عاد الناس رجلين أجير مؤتجر بعد بيع الله ومستأجر صاحبه غارم وبعد عذر الله، وذهب الحج فضيع وافتقر الناس فمن أعوج ممن عوج هذا ومن أقوم ممن أقام هذا فرد الجهاد على العباد وزاد الجهاد على العباد، إن ذلك خطأ عظيم»(٢).

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فالرواية مرسلة لا حجية فيها، إلاّ على نظرية

---

(١) حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

(٢) الكافي ٥: ٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٢ ـ ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٨.

تصحيح روايات أصحاب الإجماع ولو كانت مراسيل؛ فإن الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، فإذا فسّرت جملة تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى صحّة مروياتهم كانت الرواية هنا حجّة، وأما إذا كانت بمعنى أنه مصدّقون غير متّهمين ـ كما هو الأصحّ والمقدار المتيقن ـ فلا يفيد ذلك سوى علوّ كعبهم في الوثاقة والجلالة، لا تصحيح مثل مراسيلهم كما هو واضح، فالحديث ضعيف السند.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية،** فقد أورد على الرواية بوجود تشويش فيها واضطراب، وذلك:

١ ـ ما جاء في بدايتها من كلمة «ومن ذلك»؛ إذ لا يُعلم المشار إليه، وربما يقدّر: أنكم يا بني أمية قمتم بأعمال مخالفة للشرع، منها..[1].

وهذه الملاحظة إن قصد منها سقوط مطلع الرواية، فهذا واضح، لكن هذا يحصل أحياناً في الروايات، ربما بسبب التقطيع، وهو ليس اضطراباً، بل المهم في هذه الحال أن يلحظ هل للمقطع المحذوف تأثير على دلالة الباقي، بحيث يمثل قرينة متصلة مفقودة أم لا؟

والذي يبدو أن مدلول الرواية واضح غير مشوّش بحذف الصدر، لهذا فهذا الخلل ـ مع وجوده ـ لا يضرّ بالاستدلال.

٢ ـ تعبير «فضّله الله على جميع الأعمال» يدلّ على تقديم الجهاد حتى على الصلاة، مع أن الصلاة أهمّ[2].

وغاية ما تفيده هذه الملاحظة إيقاع المعارضة بين الروايات الدالّة على أفضل العبادات، لا فرض وضوح تلك الروايات لتقدّم على هذه الرواية، وقد يقال ـ وفيه

(١) محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤ ـ ١٤٥.

نظر ـ: إنّه حتى لو تقدّمت تلك الروايات، لا يعني ذلك فساد هذه الرواية، لاحتمال إرادة الأعم الأغلب من «الأعمال»، وهذا موجود في لغة العرب، ولاسيّما مع قيام شاهد، وهي الروايات الأخرى.

٣ـ جملة: «وإن كان قتل وسبي سير في ذلك بسيرته»، فإن مرجع الضمير في «سيرته» غير معلوم، وهذا يحدث تشوّشاً[١].

وهذه الملاحظة سببها حذف المقطع الأوّل من الحديث، وهذا المقدار من الرواية، حتى لو لم يكن مفهوماً، لا يضرّ بسائر مقاطع الحديث ـ موضع الشاهد ـ لمن قرأها.

٤ـ جملة: «وإنما كانوا (كان) أهل مصر يقاتل من يليه، يعدل بينهم في البعوث»، حيث يعدّ ذلك خطأً في التركيب ناتجاً عن وجود سقط في الكلام، ولعلّ الأصل: «وإنما كان أهل مصر.. يعدل واليهم بينهم»[٢].

وهذا المقطع يمكن تفسيره بأنّ أهل كل مصر يقاتل من يليه من الكفار، ويعدل ـ أي الحاكم ـ بينهم في البعوث، فيرجع الفاعل المستتر إلى المقدّر في ضمير «سيرته»، ولعلّه النبي أو بعض الخلفاء الأوائل.

نعم، هذا الحديث فيه بعض الارتباك، وليس سليماً ومستساغاً على المستوى العربي.

والمهم في نقد هذا الحديث ـ دلالةً ـ هو عدم وجود كلام واضح فيه يدل على الجهاد الابتدائي، إلاّ عدة مقاطع قد يُستند إليها هي:

١ـ «لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين»، حيث إن الظهور هنا بمعنى

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

الغلبة، فيكون ذلك مؤشراً للحديث عن الجهاد الابتدائي.

إلاّ أن هذا المقطع غير ظاهر، فإن الجملة ماضويّة، وجهاد المسلمين عهد النبيﷺ وفتح مكّة كلّه مما ظهر به الدين واعتزّ، وليس من المعلوم أنه جهاد ابتدائي، كما سوف يأتي بحثه بإذن الله، فغلبة الدين قد تكون بالحرب الدفاعية لا الابتدائية، ولعلّ مراد الحديث مثل فتح مكّة، ويكفي بعض المصاديق فيه نظراً لماضوية الفعل.

٢ ـ «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد وإلى عبادة الله من عبادة العباد»، فهذا المقطع شاهد على أنّ الجهاد جهاد دعوة لا دفاع.

وهناك جواب مبنائي ذكره بعضهم، وهو أنّ الابتداء بالدعوة يجري في الجهاد الابتدائي والدفاعي معاً، وليس من خصوصيات الابتدائي، ولا تتقوّم حقيقته به(١)، وهو جواب سيأتي الحديث عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ وسيتبيّن أنه وجيه، وبه يردّ على سائر روايات الدعوة(٢)، إضافةً إلى أنّ الرواية عقّبت ـ بعد هذا الكلام ـ بالقول: «فمن دعي إلى الجزية فأبى»، وهو ما لا يتناسب مع الدعوة إلى الله وإلى الإسلام، إلا مع تفسير الدعوة بمعناها الشامل الذي يبدأ بالإسلام، فإن حصل الرفض تمّ الانتقال إلى مرحلة طلب الخضوع أو الجزية.

٣ ـ ما جاء آخر الرواية: «فردّ الجهاد على العباد. إن ذلك خطأ عظيم».

حيث قد يستفاد منه طلب الإمام من ذلك الخليفة الأموي إعادة الجهاد، مع أنّ الدولة الأموية لم تكن في حالة دفاع.

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح١، وباب ١٠، ح١، ٢، وباب ١١، ح١ و..

وهذا المقطع لعلّه من أوضح المقاطع بعد ملاحظة إجمالية لمتن الرواية، رغم أنّ فيه إجمالاً؛ لأننا لا نعرف من هو الخليفة، ولعلّ أطراف الدولة الإسلامية في عصره كانت تتحرّك ضدّ دولة المسلمين، كما في مثل: الأندلس في بعض الفترات، فلا يكون هناك صراحة في الابتدائي قبل حسم هذا الموضوع التاريخي في عصر الإمام الباقر عليه السلام، وعلى أية حال؛ فبعد الضعف السندي ووجود بعض التشويش في الرواية، وانفتاحها على أكثر من احتمال، لا يصحّ الاستناد إليها لإثبات المطلوب هنا.

الحديث الثالث: خبر أبي حفص الكلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل بعث رسوله بالإسلام إلى الناس عشر سنين، فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير في السيف، وتحت السيف، والأمر يعود كما بدأ»[١].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه أبو حفص الكلبي، فهو مهمل[٢].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالحديث قريب جداً من الجهاد الابتدائي، فقد شرع بالحديث عن قبول الإسلام، ثم أعقبه بأمر السيف، مما يشير إلى دخالة السيف في الدعوة إلى الإسلام.

إلاّ أن هذا التفسير الدلالي للحديث يواجه ملاحظات:

أولاً: إنّ الرواية تتحدّث عن النبي صلى الله عليه وآله، وتمام حروب النبي دفاعيةٌ، ولاسيّما مع أولئك الذين أبوا الإسلام في السنين العشر الأولى، أي قريش ومن يحيط بها،

---

(١) الكافي ٥: ٧؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٤.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٤١، رقم: ١٤٢١١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٦٧.

حيث كانت الحرب دفاعيةً معهم، كما سوف نبيّن ذلك بدورنا لاحقاً بعون الله تعالى؛ وعليه فحربه لهم لم تكن لإسلامهم، مما يجعل هناك معارضةً بين هذه الرواية وبين الواقع الخارجي[١].

ثانياً: إنّ الرواية تفيد تشريع وجوب القتال بعد عشر سنوات من البعثة، وهذا يعني أنّ الجهاد شرّع في مكّة، مع أن الأدلّة متضافرة على أنّ تشريعه كان في العام الثاني للهجرة، أي بعد ما يقرب من تمام أربعة عشر عاماً من البعثة، وهذه جهة ضعف مضموني في الرواية[٢]، وإذا أرجعنا «حتى أمره بالقتال» إلى كونها جملةً مستقلةً، لا ربط لها بعدد السنين، لم يكن هناك معنى لذكر السنوات العشر؛ وعليه فهذا الخبر لا يمكن الاعتماد عليه.

الحديث الرابع: خبر فضيل بن عيّاض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد أسنّة هو أم فريضة؟ فقال: الجهاد على أربعة أوجه، فجهادان فرض، وجهاد سنّة لا تقام إلاّ مع الفرض، وجهاد سنّة، فأمّا أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنّة لا يقام إلاّ مع فرض فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمّة ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمّة، وهو سنّة على الإمام وحده أن يأتي العدوّ مع الأمّة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنّة، فكلّ سنّة أقامها الرجل..»[٣].

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٦.

(٣) الكافي ٥: ٩ ـ ١٠؛ والخصال: ٢٤٠؛ وتحف العقول: ٢٤٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ١؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٢٦، و١٢: ٢٣١.

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية فله خمسة مصادر أساسية، في اثنين منها ضعف بالإرسال، وهما كتاب الغايات وتحف العقول، والثلاثة الباقية هي: الكافي؛ والخصال؛ والتهذيب، وهي ضعيفة بعلي بن محمد القاساني المضعّف في بعض الكلمات، ولا أقلّ من عدم إحراز توثيقه[١]، والقاسم بن محمد؛ وهو إما المغموز فيه؛ أو المشترك المردّد حاله[٢]، فالخبر ضعيف السند.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية فأقصى ما في الحديث شاهدان، هما:

الشاهد الأوّل: قوله: «ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض». وهذا التعبير يقرّب الاستدلال به على الجهاد الابتدائي بعين التقريب الذي ذكر في الآية القريبة منه: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الكُفَّارِ**﴾، وقد أسلفنا هناك عدم الدلالة على الابتدائية وانسجام ذلك مع الجهاد الدفاعي انسجاماً تاماً، فيكون هذا الحديث تبعاً لتلك الآية.

الشاهد الثاني: ما جعل في الحديث جهاد سنّة لا يقام إلاّ مع الفرض، حيث يفهم منه الجهاد الابتدائي بإذن الإمام.

وهذا المقطع لوحظ عليه:

أولاً: إن تعبير «العدو» الوارد فيه يستبطن العدوان؛ لعدم صدق العدو على غير

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٨ ـ ١٦١، ١٨٤ ـ ١٨٨، رقم: ٨٤٤٤ ـ ٨٤٤٦، ٨٥١١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤؛ وقد ذكر السيد الخوئي في سؤال وجّه إليه أنه يصعب التمييز بين الجوهري والإصفهاني؛ لهذا لا يعتمد على الرواية التي فيها القاسم بن محمد، فانظر: صراط النجاة ٢: ٤٥٧.

المعتدي، كما تشير إلى ذلك آية الممتحنة الناهية عن قتال من لم يقاتل المسلمين في الدين.

ثانياً: ما المراد من أنّ الجهاد المذكور فرضٌ على الأمّة وسنّة على الإمام؟ ما هو المراد بالسنّة هل الأمر المستحب أو مطلق الأمر المباح؟! وفي الحقيقة، فالحديث يوقفنا على تساؤلين فيه، هما:

التساؤل الأوّل: ما الفرق بين الجهاد الفرض، وهو جهاد الذين يلونكم، وبين الجهاد السنّة المتوقف على الفرض؟ هناك احتمالان:

الاحتمال الأوّل: ما أثاره العلامة شمس الدين من أن يكون المراد من الجهاد الفرض هو جهاد القريب، فيما يكون المراد من الثاني جهاد البعيد[1]، وهذا فرض لا شاهد في الرواية لدى الحديث عن «الجهاد السنّة المتوقف على فرض» عليه أبداً، إلاّ إذا استنتج استنتاجاً من قرينة المقابلة، وحينئذٍ يكون جهاد القريب غير موقوف على إذن الحاكم، على خلاف جهاد البعيد فقد يقال بموقوفيّته، وربما كان الجهادان دفاعيين، وربما كانا ابتدائيين، ولا شاهد في الرواية على أيّ من ذلك، تماماً كما هو احتمال كون أحدهما دفاعياً، والآخر ابتدائياً.

الاحتمال الثاني: أن يراد بجهاد الفرض الجهاد الدفاعي؛ لذا لم يُشرط بذكر الحاكم، على خلاف الجهاد السنّة المتقوّم بالفرض فهو الابتدائي، وهذا التفسير ربما ينسجم مع الفتوى المشهورة للفقهاء أيضاً.

وهذا الاحتمال وارد، إلاّ أنّ المشكلة هي أن الرواية لا إشارة فيها إلى خصوصية الدفاعية والابتدائية، فكيف نتمكّن من استظهار هاتين الخصوصيتين دون شاهد

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٤.

أو قرينة؟! أضف إلى ذلك أن افتراض الجهاد السنّة متقوّماً بالفرض معناه وجوب الجهاد الابتدائي على الأمّة دون الحاكم، وهذا أبعد عن فتوى المشهور.

التساؤل الثاني: كيف ربطت السنّة بالفرض في الرواية؟

أشكل العلامة شمس الدين بأنه إذا تقوّم جهاد الأمّة ـ وهو جهاد فرض ـ بجهاد الحاكم وهو جهاد سنّة، وفسّرنا السنّة بالمستحّب أو المباح، سقط وجوب هذا الجهاد على الأمّة، فإذا كان هذا الجهاد ابتدائياً فمعنى ذلك عدم وجوبه، من هنا يرى شمس الدين أنه لا يُعقل تقييد الجهاد الفرض بأمرٍ مستحب، بعيداً عن الاحتمالين المتقدّمين[1].

لكنّ هذا الكلام غير وجيه؛ وذلك أنّ الرواية لم تقيّد فرض الأمّة بسنّة الإمام، بل عكست الأمر، فقيدّت سنّة الإمام بفرض الأمّة، ومن ثَمّ فالفرض ثابت على الأمّة جميعها تحرّك الإمام أم لم يتحرّك، غايته أنه إذا أراد التحرّك لا مجال لديه سوى بتحرّك الأمّة، فالإيراد على الرواية بذلك في غير محلّه.

والذي نفهمه من الرواية أنّه لا دليل على وجود جهادين فرض فيها، بل جهاد واحد، غايته هذا الجهاد واجب على الأمّة، وهو الجهاد الثاني، وربما كان عينه الجهاد الثالث الفرض على الأمّة، غايته أن الجهاد الثاني كانت تنظر الرواية فيه إلى الأمّة لذا اعتبرته واجباً، أما الثالث فكانت تنظر فيه إلى الحاكم فاعتبرته سنّة، ولا دليل على مغايرة الجهاد الثاني مع الجهاد الفرض المأخوذ عند الحديث عن الجهاد الثالث، ومعه يمكن أن يكون هذا الجهاد هو الدفاعي، ولا شاهد في الرواية على خصوصية الجهادين المفروضين، ولا أقلّ من الإجمال المانع عن الاستدلال.

---

(١) المصدر نفسه.

أما كيف لا يجب الجهاد على الحاكم مع وجوبه على الأمّة، فهذا شيء غير ظاهر تفسيره من الرواية، مما يضع عليها علامة استفهام، بل المثير في الرواية أن السؤال الوارد فيها من جانب فضيل بن عيّاض هو عن أن الجهاد سنّة أم فريضة؟ وهل يمكن لمسلم في عصر الإمام الصادق أن يسأل هذا السؤال وجوابه من واضحات الشرع، من هنا، ونظراً لما ثبت رجالياً من أنّ ابن عياض سنّي المذهب، نحتمل أن يكون المراد بالفرض هنا ما جاء في بعض الأوساط السنية والشيعية، من أن الفرض ما جاء في القرآن، والسنّة هي الواجبات التي شرّعها الرسول، ولعلّ شاهد ذلك تقارب تعبير الجهاد الثاني مع الآية القرآنية، والاستناد في الجهاد الرابع السنّة إلى خبر عن رسول الله، وهذا قد يعني أنّ الجهاد الابتدائي لم يقم عليه دليل قرآني بنصّ هذه الرواية.

وعلى أية حال فليس في الحديث شاهد واضح على الابتدائية، فضلاً عما ذكره شمس الدين من أن جعل ترك الجهاد على الأمّة موجب لعذابها المنصرف إلى الدنيوي يساعد على الدفاعية لا الابتدائية، فالاستدلال بالحديث غير واضح.

الحديث الخامس: حديث الأسياف، وهو خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ طويل ـ قال: «سأل رجلٌ أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها أمن الناس كلّهم في ذلك اليوم.. فأمّا السيوف الثلاثة المشهورة (الشاهرة)؛ فسيف على مشركي العرب، قال الله عز وجل: ﴿**فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ..**﴾، فهؤلاء لا يُقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام..؛ والسيف الثاني على أهل

الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ (البقرة: ٨٣)، نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالله..﴾ (التوبة: ٢٩)، فمن كان منهم في دار الإسلام فلم يقبل منهم إلاّ الجزية أو القتل..؛ ومن كان منهم في دار الحرب.. ولم يقبل منهم إلاّ الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل، والسيف الثالث سيفٌ على مشركي العجم ـ يعني: الترك والديلم والخزر ـ.. فهؤلاء لن يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام..»[1]، ثم يشرح باقي السيوف وأحدها مشرّع ضدّ البغاة، والأخير سيف القصاص.

وهذا الحديث من أوضح الأحاديث الشيعية الإماميّة الدالّة على حكم الجهاد الابتدائي وتشريعه في الإسلام، وبقائه واستمراره إلى يوم القيامة.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً من حيث السند؛ وأخرى من حيث المتن:

أ ـ أما من الناحية السندية فقد ورد مرسلاً في تحف العقول وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسنداً بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك ـ بدواً ـ بين عشرين شخصاً، إلاّ أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أنّ الذي روى عنه علي بن محمد القاساني وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّد بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن القاسم بن محمد لم نجد له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال

---

(١) الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والعياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القمّي فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي، كما ضعّفه ابن داوود والغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و..، فيكون ضعيفاً. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داوود له، ووروده في أسانيد كامل الزيارة[1].

ولو سلّمنا بصحّة هذه الأسس الرجالية ـ والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه ـ يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأن الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛ لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقلّ من التردّد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ ممّا يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد ـ أياً يكن ـ ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأنّ هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي ـ على تقدير صحّة نظرية توثيق القمي، وليس من المشايخ المباشرين ـ، فيتساقطان في الحدّ الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردّد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أيّة حال فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيرّها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤.

القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص، فالخبر آحادي جزماً، ضعيف سنداً.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فقد استشكل فيها من جهات، والمهم منها هو:

الجهة الأولى: إن مشركي العرب هم المشركون الخاضعون للدولة الإسلامية، لا مطلقاً، ولا أقلّ من احتمال ذلك[1].

وهذا الكلام غير واضح:

أ ـ فإن المقطع الذي تحدّث عن مشركي العرب مطلق لا إلماح فيه لمسألة المواطنية وعدمها.

ب ـ فضلاً عن أنّ الرواية نفسها قد استشهدت لتأييد فكرتها بالآية الكريمة، وهي ـ أي الآية ـ تتحدّث عن المشركين وحكمهم مطلقاً، ولو لم يكونوا خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية.

ج ـ على أنّ الحديث فيها عن سبي ذراريهم وما شابه ذلك واضحٌ ـ نسبياً ـ في حالة الجهاد مع غير المواطن في الدولة الإسلامية.

الجهة الثانية: إنّ الرواية ادّعت نسخ آية: ﴿**وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾ بآية الجزية، وهذا واضح البطلان؛ لعدم ثبوت النسخ في القرآن الكريم، والجمع العرفي بين الآيتين ممكن، مما يشهد على خروج الحديث مخرج التقية[2].

وهذا الكلام غير واضحٍ أيضاً؛ فإنّه إذا ثبت الحديث ـ دلالةً وسنداً ـ في حدّ نفسه، يكون بعينه دليلاً على النسخ، وعدم ثبوت النسخ في القرآن لا يعني ثبوت عدمه، وإمكان الجمع لا ينافي النسخ على تقديره بعد أن دلّ عليه الدليل، إلاّ إذا

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٩.

كان تبنّينا نظرية عدم ثبوت نسخ القرآن بالقرآن بتوسّط خبر آحادي كما هو الصحيح؛ فيكون هو المرجع في الإشكال لا ما ذكر هنا.

الجهة الثالثة: إن حصر الرواية مشركي العجم بالترك والديلم والخزر يجعلها أخصّ من المدّعى؛ لعدم كون هذه الطوائف الثلاث هي تمام المشركين في العالم، ولا يمكن حمل ذكر هذه الطوائف على المثالية لظهور الصيغة في التفسير[١].

وهذا الكلام مناقش فيه؛ وذلك:

أولاً: إن تفسير مشركي العجم بهذه الطوائف لا يُعلم صدوره عن الإمام، فإنه لو كان هو المفسّر لقال: أعني، والموجود في الرواية كلمة: «يعني»، مما يقوّي احتمال أنّ أحد الرواة أو أحد المحمّدين الثلاثة هو الذي فسّر كلمة مشركي العجم، واستعمال «يعني» مكان «أعني» خطأ شاع مؤخراً[٢]، اللهم إلاّ إذا استخدمت تقديرات غير عرفية.

ثانياً: حتى لو سلّمنا كون هذا التفسير من الإمام فأقصى ما فيه وقوع المعارضة بينه وبين ما دلّ على قتال سائر مشركي العجم، ولابد من حلّها، ومع وجود دليل آخر على التعميم يقوى احتمال المثالية، وتركيبة النصّ ليست ـ لو قام شاهدٌ خارجي ـ بالمستعصية على التمثيل.

الجهة الرابعة: إنّ الرواية فصلت بين مشركي العرب ومشركي العجم، مع أنّ حكمهما واحد، وهذا ما يشهد على وضع الحديث واضطرابه المسقط له عن صلاحية الدليلية، كما أنّ من علامات ضعفه نقل كلام لعمّار بن ياسر فيه ليس له ضرورة، ووجود ما ليس له لزوم.

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٩، الهامش ١.

وهذه الملاحظة واردة من حيث إننا لم نفهم وجه الفصل، لكنّ هذا لا يجعل ذلك من علامات الوضع في الرواية، ونقل كلام عمّار ليس فيه من ضرر، كما أن وجود كلمة أو كلمتين لا ربط لهما بالموضوع لا يضرّ، فلا ينبغي تصوّر الإمام عليه السلام وكأنه يبخل بالكلام، فالإنصاف أن مثل هذه الشواهد لوحدها لا تهزّ الاستدلال بالرواية.

فالصحيح أن الرواية تامة الدلالة على المطلوب هنا، غير أنّها ضعيفة السند، فلا يُعتمد عليها.

الحديث السادس: خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، قال: «قال عليّ عليه السلام: القتال قتالان: قتال أهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقتال لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، ونحو هذا الخبر خبر آخر لأبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «القتل قتلان: قتل كفارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتى يفيئوا»[1]. والذي يبدو وحدة الروايتين؛ نظراً لمدى الاشتراك في السند، والتقارب في المضمون، ولاسيّما أنهما أيضاً رويا عن جعفر عن أبيه، نعم، هذا الحديث وردت زيادة في أوّله، فيما كان ذاك أكثر تفصيلاً، مع إضافة الجزية عليه، وعلى أية حال فوحدة الخبرين نراها أمراً محتملاً. هذا وقد ورد نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنّة مروياً عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله[2].

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ والحميري، قرب الإسناد: ١٣٢؛ والصدوق، الخصال: ٦٠؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨ ـ ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية فهو ضعيف في الطرق الشيعية، لا أقلّ بضعف أبي البختري الكذاب، وأما في طرق أهل السنّة فهو ضعيف بجهالة بكار بن تميم[1].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية فقد نوقش بأنه لا يوضح لنا منشأ القتال وسنخ الجهاد؛ لأنه مسوقٌ لبيان أصل تشريع الجهاد، علاوةً على أنه خلاف ما أجمع عليه من عدم أخذ الجزية من أهل الشرك.

وهذا الكلام غير واضح، أي أن الحديث ليس في مقام بيان أصل تشريع الجهاد فحسب، بل في مقام بيان أنواعه، وقد وضع عنوان أهل الشرك، دون قيد الاعتداء، أو جعل المنتهى هو الإسلام أو الجزية، وهذا كلام واضح في المطلوب، وأما أخذ الجزية من أهل الشرك فهذا كلام صحيح نقضيّ على بعض النظريات المشهورة، لابد من حلّه من قبلهم على مستوى الجمع بين النصوص، وإن كان هناك نظرية ترى أن الجزية نظام يسري على غير أهل الكتاب، فعلى هذه النظرية لا مشكلة في الرواية دلالةً، علماً أنّ الرواية الثانية لأبي البختري ليس فيها إشارة للجزية. نعم، يبقى أنّ الرواية ظاهرها التفصيل الدال على الحصر، وأنّه لا قتال ثالث، مما يعني أنّ أهل الكتاب قد استبطنوا في التعبير بـ «أهل الشرك»، وإلا كان التفصيل ناقصاً. وعلى أية حال فالمشكلة الرئيسة في الرواية سندية فقط.

الحديث السابع: خبر أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥، ح ٣؛ وكنـز العمال ٤: ٤٣٧.

(١) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٣٦٢، ٤٠٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٤٠؛ ولسان الميزان ٢: ٢٨؛ ومجمع الزوائد ١: ١٢٠، ١٢١، و٢: ٦، و٣: ١٧٩؛ وكنـز العمال ٤: ٤٣٧؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٥٠٤، علماً أنّ هذا الرجل مهمل جداً في مصادر الرجال الشيعية.

﴿لِلنَّاسِ﴾، قال: «خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام»[١]، وفي صيغة أخرى للحديث عينه: «نحن خير الناس للناس؛ نجيء بهم الأغلال في أعناقاهم فندخلهم في الإسلام»[٢]، ونسب المضمون أيضاً إلى مجاهد والحسن وعكرمة[٣].

فهذه الرواية تجعل خيريّة الأمة الإسلامية لغيرها من الأمم في إكراهها الناس على الإسلام، وقد تأوّل بعضٌ بأنّ المراد بالسلاسل هنا هو الجذب إلى الحق من الله تعالى، لكنّه خلاف الظاهر[٤].

والإشكاليّة التي يواجهها هذا الخبر في تمام مصادره وصيغه أنّه غير منسوب إلى النبيﷺ، وإنّما هو موقوف على أبي هريرة وأمثاله من الصحابة والتابعين، فلعلّه اجتهادٌ منه، فلا نحتجّ بمثل هذه الأحاديث.

الحديث الثامن: خبر العباس بن سهل بن سعد الساعدي، عن أبيه، قال: كنت مع النبي بالخندق فأخذ الكرزين، فحفر به، فصادف حجراً، فضحك، قيل: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ضحكت من ناس يؤتى بهم من قبل المشرق في النكول يساقون إلى الجنّة»[٥]، وقريب منه في خبر أبي الطفيل، وأبي أمامة وأنّهم

(١) صحيح البخاري ٥: ١٧٠؛ والسيوطي، الدر المنثور ٢: ٦٤.

(٢) النسائي، السنن الكبرى ٦: ٣١٣؛ وقريب من الصيغتين ما جاء في الاستيعاب ١: ١١؛ وجامع البيان ٤: ٦٠؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ٤٥٩؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٣) ابن عبد البر، الاستيعاب ١: ١٠؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري ٦: ١٠١.

(٥) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٣٣٨؛ وكنـز العمال ٤: ٢٩٩، و١٠: ٤٤٩ ـ ٤٥٠؛ والمقريزي، إمتاع الأسماع ١: ٢٢٨، و١٣: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

يساقون بالسلاسل إلى الجنّة[1]، وفي بعض صيغه أنهم قوم من الفرس يسبيهم المهاجرون فيدخلونهم في الإسلام كرهاً[2].

يستفاد من هذا الخبر أنّ النبي كان مستبشراً بإسلام قوم من أهل المشرق أو الفرس، وأنّهم يدخلون الجنّة مقادين بالسلاسل؛ لأنّهم أكرهوا على الإسلام، وإذا طبّقنا هذا الأمر سنجد ذلك في الفتوحات الإسلامية في الشرق وبلاد فارس، وهذا إمضاء للفتوحات التي انطلقت بقصد السيطرة على العالم، بل الرواية صريحة في الإسلام عن كره.

وبصرف النظر عن سند الرواية الذي يمكن مناقشته من بعض الجهات، وإن تمّ على بعض النظريات الرجالية عند أهل السنّة دون الشيعة، إلا أنّنا لا نثق بهذا الخبر؛ ونرى فيه رائحة الجعل؛ فما معنى أن يساقوا مكبّلين بالسلاسل إلى الجنّة؟! وفي ظنّي إنّ الراوي أراد أن يشبّه حالتهم في الآخرة بحالتهم في الدنيا، فصوّرهم يدخلون الجنّة كرهاً كما دخلوا في الإسلام كرهاً، ولست أدري لماذا وضع الحديد في أيديهم بعد إسلامهم؟! يضاف إلى ذلك أنّه يستشمّ من هذا الحديث رائحة الطعن القومي، ومثل هذه الأحاديث، ولاسيّما مع عدم ورودها في الصحيحين وفي الكتب الأربعة، لا يحصل وثوق بصدورها، فهي تعارض الصورة التي يقدّمها القرآن عن دخول أهل الجنّة للجنّة، في الترحيب بهم وفتح الأبواب لهم، كما ورد في أواخر سورة الزمر وغيرها، لا إدخالهم إليها بطريقة مذلّة، مع أنّ الإسلام يجبّ

---

(١) مجمع الزوائد ٥: ٣٣٣؛ وأمالي المحاملي: ٤٢٢؛ والمعجم الكبير ٨: ٢٨٣؛ والجامع الصغير ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٤٩؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ٣١٤، ٥٤٨، و١٢: ٩٣؛ وفيض القدير ٤: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، ٤٠٣.

(٢) فتح الباري ٦: ١٠١؛ وانظر مصادره الأخرى التي أشرنا إليها.

ما قبله، ويمحي بالتوبة ما سبقه، ولماذا لا يدخل الذين يطيعون الله بحدّ القانون وقوّة النظام العقابي وهم مكبلين بالحديد أيضاً؟! على أنّ هذا الخبر يعارض عدم إكراه أهل الكتاب على الإسلام، والاكتفاء منهم بقبول الجزية، بعد دخول المجوس في عنوان أهل الكتاب، كما أنّه لابد من البحث في أنّه هل أكره الفرس على الإسلام إكراهاً أم دخلوه طوعاً، وإنّما حوربوا فدخل المسلمون أراضيهم كرهاً، لا أنّهم أسلموهم عن كره؟

والخلاصة: إنّني لا أرى هذا الحديث سوى مخالفاً لروح القرآن والتاريخ والمنطق السليم. اللهم إلا إذا حمل على ضروب من المجاز باعتبار ما كانوا عليه في الدنيا!!

نصوص الدعوة إلى الإسلام قبل القتال وارتباطها بالجهاد الابتدائي

الحديث في مسألة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال تارةً يدور حول أصل الموضوع من حيث حكمه الشرعي، وربط ذلك بمسألة الجهاد الابتدائي؛ وأخرى حول جملة من الأحكام المتصلة بهذه الدعوة على تقدير وجوبها أو استحبابها، مثل: وجوب رعاية دعوة كل مقاتل من الكفار، أو الاكتفاء بدعوة القادة وما شابه ذلك.. فهناك عدّة جوانب لهذا البحث درسناها بالتفصيل في موضعها، لكن ما يهمنا هنا هو أنّه إذا تمّ الدليل على وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال ألا يكون ذلك بنفسه دليلاً على فكرة الجهاد الابتدائي؟

لعلّ الذي يبدو من كلمات فقهاء المسلمين أنّ الدعوة إلى الإسلام قبل الجهاد:

أ ـ واجبة بالوجوب المطلق، كما نسب إلى الزيدية والمالكية.

ب ـ غير واجبة إطلاقاً.

ج ـ واجبة على تقدير عدم المعرفة المسبقة بالإسلام، ومستحبّة على تقدير وصول دعوة الإسلام مسبقاً إلى مسامع الطرف الآخر، وقد قيل: إنّ هذا هو المشهور بين الإمامية والإباضية[١]، وهو ما نسب إلى مالك بن أنس.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء أن الوجوب هنا وجوب شرطي، بمعنى عدم جواز القتال قبل دعوة الكفار إلى الإسلام، فتعبير ابن حمزة في الوسيلة ـ مثلاً ـ دالّ بوضوح على ذلك، حيث يقول: «وإذا قوتلوا، لم يُبدأوا بالقتال إلاّ بعد أن يُدعَوا إلى الإسلام.. فإن أبوا.. حلّ قتالهم»[٢]، وهكذا عبارة المحقق الحلي؛ حيث يقول: «ولا يُبدأون إلاّ بعد الدعوة إلى محاسن الإسلام»[٣]، ونحو ذلك كلمات آخرين[٤]؛ ومعنى ذلك أنّ القتال لا يجوز إلاّ عقب الدعوة، لا أن الدعوة وجوبٌ مستقل ظرفُه ما قبل الحرب مع الكافرين، من هنا تتصل بأصل شرعية الجهاد الابتدائي ومفهومه؛ إذ قد يقال حينئذٍ: إن نفس جعل الوجوب هنا شرطياً ـ بمعنى عدم جواز القتال إلاّ بعد الدعوة ـ شاهد على أنّ هذا القتال إنما هو قتال دعوة، لا قتال صدّ عدوان، إذ لو كان للدفاع وصدّ العدوان، لما كان معنى للدعوة إلى الإسلام قبله، بل كان المنطقي حينئذٍ الدعوة إلى الهدنة والتفاهم وما شاكل ذلك، فمسألة الدعوة هذه وربطها الشرطي بقضية الجهاد شاهد مؤكّد على شرعية جهاد الدعوة في الفقه الإسلامي.

من هنا يتجه السؤال التالي: هل القول بالدعوة قبل الجهاد ـ وجوباً أو استحباباً

(١) انظر هذا التقسيم عند فضل الله، الجهاد: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٣٥.

(٤) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٤٢؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ١٣٧؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٣ ـ ٤٤، و..

ـ يدلّ على أنّ الجهاد في الإسلام ابتدائي أم لا؟

المأنوس في الأذهان الفقهية ذلك، على أساس أنه ما دام الجيش الإسلامي يركّز على مفهوم دخولهم في الإسلام، فمعنى ذلك وجود ارتباط بين الإسلام والجهاد، ولا نفهم هذا الارتباط إلا في سياق وجود فكرة الجهاد الابتدائي.

إلا أنّ ذلك لا دليل عليه؛ فالنصوص التي دلّت على مسألة الدعوة قبل الجهاد لا إشارة فيها إلى الجهاد الابتدائي، ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الجهاد دفاعياً، فهل يتصوّر في الجهاد الدفاعي تبنّي مسألة الدعوة؟

يرى فريق أنه لا معنى للدعوة في ظلّ حروب دفاعية، فهذا ضرب من الخيال[١]، ولهذا وجدنا في كلمات الفقهاء حديثاً عن أن الدعوة هنا إنّما هي للإمام أو من نصبه، ولم يشيروا إلى حالة الحرب الدفاعية، وقد بحثنا في موضعه أنهم يعتقدون أن شرط الإمام يكون في الجهاد الابتدائي لا الدفاعي، مما يؤكد أنهم يرون الدعوة في ظلّ الجهاد الابتدائي.

إلا أننا نعتقد أن هذا الأمر غير صحيح، وفاقاً للشيخ محمد مهدي شمس الدين[٢]، والذي يبدي هذا الأمر هو المفهوم السياسي لفكرة الدفاع، فإنّ الدفاع لما تصوّروه فعلياً آنياً لم يستطيعوا أن يهضموا الدعوة إلى الإسلام والعدو قد بدأ بالحرب، لكنّ الحروب الحالية والسابقة لا تكون كلّها فجائيةً، ففي حروب المسلمين تمرّ فترة حتى يلتقي الجيشان، ثم لتبدأ الحرب، فحتى لو فرضت الحرب دفاعية، كما سوف يأتي بحثه حول طبيعة حروب النبي صلى الله عليه وآله، يمكن تصوّر دعوتهم للإسلام، بمعنى أننا سنردّ اعتداءكم بتوجيه ضربة إليكم، وهنا نستغل الظرف

---

(١) انظر على سبيل المثال: محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٥٣.

(٢) شمس الدين، جهاد الأمة: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

لدعوتهم إلى الإسلام في هذا الظرف علّ ذلك يترك أثره، ودعوتهم إليه معناها تلقائياً تخلّيهم عن الاعتداء على المسلمين، فيكون المسلمون بذلك قد كسبوا الطرف الآخر دون حرب، أو على الأقل كسبوا بعض الجند منهم، وهو خير من قتلهم، كما هو واضح؛ وبناءً عليه ففكرة الدعوة مفهومة جداً حتى في سياق الجهاد الدفاعي عادةً، فلا تكون دليلاً على ابتدائية الجهاد في الشريعة الإسلامية.

نعم، في بعض صور الجهاد الدفاعي لا معنى للدعوة، كما لو شرعت الحرب فجأة وبدأ العدو بالهجوم عملياً، تماماً كما في بعض صور الجهاد الابتدائي حيث تتطلّب مصالح الجهاد الغارة والمباغتة[١].

هذا كلّه على تقدير تمامية الدليل على أصل وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، وقد بحثنا ذلك في محلّه، وتبيّن أنّ مجال المناقشة فيه ـ على بناءاتنا ـ وارد جداً.

ب ـ النصوص العامّة في السنّة الشريفة، وتكوين مقولة الجهاد الدعوي

يقصد بهذا النوع من النصوص مجموعة من الأحاديث التي يستفاد من إطلاقها الترغيب أو الحث أو التجويز للجهاد مطلقاً، بما يشمل الجهاد الابتدائي، وأهم هذه الأخبار ما يلي:

الخبر الأوّل: خبر السكوني (وغيره)، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «فوق كلّ ذي برّ برٌّ حتى يقتل (الرجل) في سبيل الله، فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برّ، وفوق كلّ ذي عقوقٍ عقوق حتى يقتل أحد والديه، فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه عقوق»[٢].

---

(١) انظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٧٨٥ ـ ٧٨٦.

(٢) وردت ـ مع اختلافات طفيفة في محل الشاهد ـ في: الكافي ٢: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، و٥: ٥٣؛

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فله طرق عدّة، بعضها ضعيف بالإرسال، مثل: ما جاء في دعائم الإسلام وروضة الواعظين، وبعضها الآخر ـ أي الخصال والتهذيب ـ ضعيف بجهالة محمد بن سعيد بن غزوان[١]، وبعضها ـ أي الكافي ـ ضعيف بالنوفلي المجهول على التحقيق، نعم، ربما أمكن تصحيح سند ابن أبي جمهور الأحسائي.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فهو يتحدّث عن فضل القتال والقتل في سبيل الله، دون إشارة إلى نوعية هذا الجهاد أو حتى في مقام بيانه، فيكون أجنبياً تماماً عن موضوع بحثنا، فهذه الحيثية التي يتكلّم عنها لا تضعه في مقام الإطلاق من ناحية أنواع الجهاد.

الخبر الثاني: خبر عمر بن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير كلّه في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنار»[٢]، وقريب منه خبر معمر (الظاهر أنه ابن يحيى العجلي)، عن

وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والخصال: ٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٣، ٣٦٦؛ وعوالي اللئالي ١: ٢٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٦ ـ ١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢١، و ج٢١: ٥٠١.

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ١٢٠ ـ ١٢٢، رقم: ١٠٨٦٣، ولم أجد له ذكراً في مصادر الجرح والتعديل السنيّة؛ نعم في التهذيب ورد: «محمد بن سعيد، عن غزوان»، وهو تصحيف أو اشتباه، ولو كان صحيحاً فهو أيضاً مهمل.

(٢) الكافي ٥: ٢، ٨؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٤؛ وثواب الأعمال: ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٩؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١.

أبي جعفر عليه السلام، قال: «الخير كلّه في السيف، وتحت السيف، وفي ظلّ السيف، قال: وسمعته يقول: إنّ الخير كلّ الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»[١]، وفي بعض المصادر السنيّة وردت الجملة التالية عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، الأجر والغنم (المغنم)»[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فله عدّة أسانيد لا أقلّ بصحّة واحد منها، وهو سند الكليني، وبعد تجاوز بعض العقبات في تمييز المشتركات يمكن تصحيح أكثر من ذلك.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالحديث واسع شامل لمطلق استخدام القوّة، كما يذكر الشيخ المنتظري[٣]، ولا يختصّ بالجهاد، ويشهد على ذلك ـ كما أشار العلامة شمس الدين[٤] ـ تعبير: ولا يقيم الناس إلاّ السيف، حيث ظهوره في ضبط أمور الناس، لا في الجهاد مع العدو، فليس في مقام البيان من حيث الجهاد وأنواعه، فلا يُستند إليه في بحثنا، كما أنّ دخول الغنيمة على الحديث ـ في بعض مصادره ـ لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لما قلناه وسنقوله من أن هذا المفهوم يصدق في الجهادين: الابتدائي والدفاعي، علماً أنّنا لم نفهم كيف تكون الخيرات معقودة في نواصي

(١) الكافي ٥: ٨ ـ ٩، ٤٨؛ ووسائل الشيعة ١١: ٤٦٧، و١٥: ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح١٨.

(٢) سنن الترمذي ٣: ١١٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٩؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٧٠٤ ـ ٧٠٥؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢٧٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢: ٣٣٨، و١٧: ١٥٥.

(٣) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٣١.

الخيول من الغنائم وغيرها إلى يوم القيامة، مع أنّ زمانها قد انتهى اليوم قبل يوم القيامة؟ إلا إذا قيل: إنّها ستعود أداةً للحرب، والفاصل الزمني الذي تكون قد غابت فيه سيكون قليلاً بحيث يصدق مثل هذا التعبير في حقّها، أو يكون المراد بيان المثال.

الخبر الثالث: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للجّنة باب يقال له: باب المجاهدين، يمضون إليه فإذا هو مفتوح، وهم متقلّدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم، ثم قال: فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقراً في معيشته، ومحقاً في دينه، إن الله أغنى (أعزّ) أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فله عدّة أسانيد، أحدها ضعيف بجهالة النوفلي، والباقية ضعيفة بوهب بن وهب الكذاب الوضاع عند الشيعة والسنّة[2]، فلا يُستند

(١) الكافي ٥: ٢؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٣؛ وثواب الأعمال: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٣؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢.

(٢) راجع: رجال النجاشي: ٤٣٠؛ ورجال الكشي ٢: ٥٩٧ ـ ٥٩٨؛ والفهرست: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ورجال الطوسي: ٣١٧؛ ورجال ابن الغضائري: ١٠٠؛ ومعالم العلماء: ١٦٢؛ وإيضاح الاشتباه: ٣٠٩؛ وخلاصة الأقوال: ٤١٤؛ والتحرير الطاووسي: ٥٨٧؛ والأميني، الوضاعون وأحاديثهم الموضوعة: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ١١٧، ٣٣٦ ـ ٣٣٨؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣٢، ٩: ٧٧؛ والاستبصار ١: ٤٨، و٤: ٨٩؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ٢٣١ ـ ٢٣، و٢١: ٦٧ ـ ٦٨، و٢٢: ٤٤ ـ ٤٥؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ١٠١، و١٣: ٤٥٦ ـ ٤٦٠، و١٤: ١١٥ ـ ١١٦، ٤١٧ ـ ٤١٨؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ وابن حجر، لسان الميزان ٦: ٢٣١ ـ ٢٣٤.

إليه.

ب ـ أما من الناحية الدلالية، فأقصاه مدح الجهاد والمجاهدين، وبيان أهمية دورهم، دون إشارة على أي جهاد يتركّز الحديث؟ بل لعلّ الخبر أقرب إلى الدفاعية، حيث كان ترك الجهاد يؤدي إلى مذلّة، وتعبير «أغنى» لا يدل على الابتدائي على أساس الغنائم، بل ينسجم مع الدفاعي، ولاسيّما مع وجود نسخة أخرى فيها تعبير «أعز».

الخبر الرابع: خبر السكوني ـ وغيره ـ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة، وإن أردية الغزاة لسيوفهم»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهو في أحد أسانيده ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الآخر ضعيف بمحمد بن غزوان المجهول كما تقدّم، إضافة إلى إرساله من السكوني إلى النبي صلى الله عليه وآله في الأسانيد كافّة، عدا سند الراوندي، أمّا سنده في نوادره فهو ضعيف لا أقلّ بإسماعيل بن موسى بن جعفر الذي لم تثبت وثاقته[2]، فمجرّد كونه ابن الإمام الكاظم لا يثبت وثاقته، فضلاً عن عدالته، كما هو ثابت في معايير

---

(١) الكافي ٥: ٣؛ ونحوه في دعائم الإسلام ١: ٣٤٤ (منسوباً إلى الإمام علي)؛ وفضل الله الراوندي، النوادر: ١٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٠ ـ ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٩.

(٢) انظر حوله: النجاشيّ، فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة: ٢٦؛ ورجال الكشي ٢: ٧٩٢؛ والفهرست: ٤٥ ـ ٤٦؛ وابن داوود الحلّيّ، الرجال: ٥١؛ والمفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٤٦؛ والطوسيّ، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ والنمازيّ، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٧٢ ـ ٦٧٣؛ والخوئيّ، معجم رجال الحديث ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، و٤: ١٠١ ـ ١٠٢.

الجرح والتعديل، وتولّي شخص ما من ذرية أحد أئمة أهل البيت الوقف لا يكشف ـ كما أشار الخوئي ـ عن وثاقته في النقل، فضلاً عن عدالته التامّة؛ لأنّه يكفي لتولية إنسان في الوقف أن يكون أميناً في هذا المجال، بحيث لا يسرق مال الوقف أو يتلاعب به، ولاسيّما أن الموقوفات أشياء محدودة، من حيث القيمة والمساحة والنطاق، نعم، التولية فيها نحو مدح وتأمين لهذا المولّى، لكنّ مجرد مدح راوٍ معين لا يدلّ على وثاقته، إلا إذا انتمى هذا المدح إلى مجال يفهم منه العرف تصديقاً له في ما يقول؛ من هنا فما ذكره الشيخ المفيد من أنّ لكل واحد من أولاد الإمام الكاظم فضل ومنقبة لا يعني توثيقاً، فقد يكون واحدٌ منهم مشهوراً بالكرم، وهذه منقبة، ولا يوجد تلازم ـ لا عقلي ولا نقلي ولا عادي ولا عرفي ـ بين الكرم والصدق في الإخبار، كما هو واضح، وأمّا رواية الصلاة على الميت، فهي ضعيفة السند بجعفر بن محمد بن إسماعيل، فهو مجهول لم يوثق، كما اعترف بذلك السيد الخوئي؛ والنتيجة عدم إمكان توثيق إسماعيل بن الإمام الكاظم.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فأهم قرينة فيه هي تعبير «الغزو»، حيث قد يُفهم منها الجهاد الابتدائي، لكنه غير واضح، لأنّ الجهاد الدفاعي ليس مختصّاً بالردّ الفعلي للعدوان، بل يصدق لتحرير أراضي المسلمين مما يستدعي قيام المسلمين بحملات ابتدائية، تماماً كما في حالة المسلمين مع النبي؛ حيث كانوا يريدون رفع الظلم عنهم والعودة إلى مكة، دون أن يمنع ذلك من غزوات أو سرايا توجّه ضربات للعدو، فكلمة الغزو التي قد يستوحى من بعض الفقهاء فهمه لها بالجهاد الابتدائي غير دالّة.

الخبر الخامس: خبر السكوني، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: أخبرني جبرئيل بأمر قرّت به عيني، وفرح به قلبي، قال: يا محمد، من غزا من أمتك في سبيل الله، فأصابه قطرة

من السماء، أو صداع، كتب الله عز وجل له (كانت له) شهادةً (يوم القيامة)»[١] ، ونحو هذا الخبر ما رواه أبو البختري عن الإمام الصادق[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، ففي أحد طرقه ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الطرق الأخرى ضعيف بأبي البختري وهب بن وهب.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فحال هذا الخبر حال سابقه تماماً، ولاسيّما مع تعبير الغزو الوارد فيه.

الخبر السادس: خبر السكوني، عن أبي عبد الله، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: جاهدوا تغنموا»[٣].

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بجهالة النوفلي.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالشاهد الوحيد فيه على الابتدائية هو كلمة «تغنموا»؛ وهي إن فسّرناها بالغنيمة الأخروية لم تصلح للدلالة على شيء، كما هو واضح؛ وإن فسّرناها بالغنيمة الدنيوية فيصير الحديث حثاً للمسلمين ومحاولةً لبعث طمعهم في ذلك، ورغم أنّ هذه الثقافة ليست إسلاميةً، كما يظهر من أحاديث أخرى، إلاّ أنه قد يقولها الرسول لدفع بعضهم نحو الجهاد، ولا اختصاص هنا بالابتدائي، بل الدفاعي فيه غنائم أيضاً كما قلنا، ولما لم تكن الرواية في مقام البيان من ناحية نوع الجهاد ونوع الغنيمة لم يكن في هذا التعبير دلالة

---

(١) الكافي ٥: ٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٠.

(٣) الكافي ٥: ٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح ٥.

واضحة، بل مجرّد احتمال.

الخبر السابع: خبر السكوني، عن الإمام الصادق، أنّه قال: «قيل للنبي صلى الله عليه وآله: ما بال الشهيد لا يُفتن في قبره؟ قال: كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة»[(١)].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف بجهالة النوفلي.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فهو أجنبي؛ لأنه يريد أن يبرّر عدم عذاب القبر للشهيد بالعذابات التي يواجهها في الحرب بين السيوف، حيث يكون لمعان السيوف فوق رأسه، وأين هذا من الحديث عن تشريع الجهاد الابتدائي؟ لصدق الشهيد على الدفاعي أيضاً.

الخبر الثامن: خبر أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الجهاد أفضل؟ فقال: من عقر جواده، وأهريق دمه في سبيل الله»[(٢)]، والخبر في بعض المصادر نبوي، وفي بعضها مسند إلى الإمام الصادق.

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فقد جاء في سند الكليني في الكافي سويد القلانسي، والظاهر أن الصحيح سويد القلاء، وعليه فالسند صحيح، نعم ورد بهذا المضمون حديث آخر طويل عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك في كتابي: «الخصال» و«معاني الأخبار»[(٣)]، لكن السند ضعيف بإهمال عبيد الله بن محمد بن

---

(١) الكافي ٥: ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٦.

(٢) الكافي ٥: ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب١، ح٧؛ ومستدرك الوسائل ١١: ١٩.

(٣) الصدوق، الخصال: ٥٢٤؛ ومعاني الأخبار: ٣٣٣.

أسد سنّياً وشيعياً[١]، وجهالة أبي الحسن علي بن عبد الله بن أحمد الأسواري[٢]، شيخ الصدوق، ومجرد كونه شيخاً له لا يدل على وثاقته، كما أنّ حكم الصدوق بالاعتماد على رواية ورد فيها هذا الرجل لا يدل على توثيقه له، لما بيّناه مفصّلاً في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، من أنّ مثل الصدوق كانوا يعتمدون نظام القرائن والشواهد والوثوق، وليس فقط حالة الراوي، يضاف لذلك ضعف سند هذا الحديث بالإرسال في كتابي: أمالي الطوسي وعوالي اللئالي[٣].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالحديث أجنبي عن محلّ البحث إطلاقاً، فهو في مقام بيان أمرٍ آخر، كما أن السؤال والجواب معاً لا دلالة، ولا حتى إشارة، فيهما لهذا الموضوع.

الخبر التاسع: خبر حيدرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض»[٤].

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف السند بالإرسال في الكافي؛ حيث ينقله أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن بعض أصحابه دون تعيينهم، فلا يحتجّ به، كذلك الحال في كتاب التهذيب؛ حيث ينقله جعفر بن محمد عن بعض أصحابنا، مضافاً

---

(١) راجع: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ١٩٢.

(٢) انظر: البروجردي، طرائف المقال ١: ١٧٨، و٢: ٢٢٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٨٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٩٩.

(٣) الطوسي، الأمالي: ٥٤٠؛ والأحسائي، عوالي اللئالي ١: ٩٠.

(٤) الكافي ٥: ٣ ـ ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢١؛ وكامل الزيارات: ٥٥٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٨؛ ووسائل الشيعة ١١: ١١٨ ـ ١١٩، و ج١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٩.

إلى جهالة حيدرة فيهما[١]، وربما يكون حيدرة الوارد في نسختي: الكافي والتهذيب، تصحيفاً لكلمة «جدّه» الموجودة ـ لا أقلّ ـ في إحدى نسخ كامل الزيارات، فإنّ عبدالله بن عبدالرحمان الأصم ينقلها هناك عن جدّه، فيما الوارد في الكافي والتهذيب: عنه، عن حيدرة، وسواء كان «جده» أو «حيدرة» فهو مجهول. بل لو تخطينا هذا كلّه فإن عبد الله الأصم الوارد في تمام الأسانيد مضعّف بنصّ النجاشي وابن الغضائري[٢]، وهو معارض لتوثيق ابن قولويه على تقدير الأخذ بهذه النظرية؛ فيسقط الخبر عن الاعتبار.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فهو يعارض مثل حديث الحسن بن محبوب الوارد في المجموعة الأولى المتقدّمة، حيث يدلّ ذاك على أنّ الجهاد هو أفضل الأعمال، بينما هذا الحديث يصرّ على أفضليته بعد الفرائض. وعلى أية حال فليس في الحديث أيّة إشارة إلى الجهاد الابتدائي؛ لصدق عنوان الجهاد ـ لغةً وعرفاً ـ على الدفاعي، وليس الحديث في مقام البيان من هذه الجهة، ولم يحوِ أية قرينة دالّة، فلا يُستند إليه.

الخبر العاشر: خبر أبي حمزة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ عليّ بن الحسين كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من قطرة أحبّ إلى الله عز وجل من قطرة دم في سبيل الله»[٣].

---

(١) راجع المسمّين بحيدر أو حيدرة في: معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٧ ـ ٣٣٣، تجد عدم توثيق من هو في هذه الطبقة.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.

(٣) الكافي ٥: ٥٣؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والحسين بن سعيد الكوفي، كتاب الزهد: ٧٦؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٣ ـ ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١١؛ وعمدة القاري ٣: ١٦٥.

والخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهو مرسل في كتاب الزهد الذي بأيدينا؛ حيث رواه الحسين بن عثمان، عن رجل، عن أبي حمزة، وأما في سائر المصادر فهو مشكل من ناحية عنبسة، الذي هو مشترك بين الثقة، مثل: ابن بجاد العابد، وغيره(١)، وقد قيل: لا تمييز في المقام(٢)، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالرواية تبيّن فضل الشهادة والجراح في سبيل الله، فتكون أعمّ من الجهاد مع الكفار، فلا دلالة فيها على المطلوب هنا؛ لعدم تعرّضها له أساساً.

الخبر الحادي عشر: خبر ابن محبوب رفعه: «أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب يوم الجمل ـ إلى أن قال ـ: فقال: أيّها الناس إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يُعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذي نفسي بيده، لألف ضربةٍ بالسيف أهون عليّ من ميتةٍ على فراش»(٣).

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بالرفع الواضح الشديد، فلا يحتجّ به.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فغايته بيان فضل الشهادة، دون أيّة إشارة إلى أمرٍ آخر، ولا تعرّض فيه للمقام، فلا يستحق الاستدلال به هنا، ولاسيّما أنه صادر يوم

---

(١) انظر حول عنبسة لتلاحظ اشتراكه في الطبقة الواحدة هنا: معجم رجال الحديث ١٤: ١٧٤ ـ ١٨١، رقم: ٩١٠٨ ـ ٩١٢٠.

(٢) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٠.

(٣) الكافي ٥: ٥٣ ـ ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٢.

الجمل، فيكون أقرب للحديث عن قتال البغاة، كما أشار إلى ذلك العلامة شمس الدين[١].

وقريب من هذا الخبر مرفوعة ابن محبوب الأخرى، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله فرض الجهاد وعظّمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلاّ به»[٢]؛ وهي من الناحية السندية، مرفوعة رفعاً شديداً في سند الكافي، ولا سند لها في كتاب الإرشاد، والظاهر اتحاد السند مع الرواية التي نحن فيها، فهناك احتمال أن تكون هذه الرواية مقطعاً آخر من مقاطع هذه الخطبة، ولاسيّما أنّ المفيد في الإرشاد قد نقلها بوصفها خطبة من خطب أمير المؤمنين في حروبه. وعلى أية حال فالسند ضعيف.

أما الدلالة، فبعيداً عن احتمال كونها من خطبة يوم الجمل، مما يُبعدها عن الدلالة عن الجهاد الابتدائي، لا إشارة في الرواية إلى هذا الجهاد، غايته هي في مقام بيان فضل الجهاد وأهميته، وأن به صلاح الدين والدنيا، ومن الواضح أن هذه الميزات ـ ولاسيّما الأخيرة ـ متحققة في الجهاد الدفاعي بشكل واضح، فلا داعي لاستظهار الابتدائية من هذا الحديث بعد أن لم تكن فيه حيثية إطلاق.

الخبر الثاني عشر: خطبة الجهاد المشهورة للإمام علي بن أبي طالب، قال: «أمّا بعد، فإنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصّة أوليائه ـ إلى أن قال ـ هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنّته الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذلّ، وشمله البلاء، وديث (أي ذُلّل) بالصغار والقماءة (الذّلة)، وضرب على قلبه

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥١.

(٢) الكافي ٥: ٨؛ والمفيد، الإرشاد ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٥.

بالأسداد..»[١].

وهذه الخطبة:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فهي مبتلاة بغير جهةٍ من الضعف، فقد ورد في سندها في الكافي، علي بن العباس الخراذيني (الجراذيني)، وهو ضعيف جداً بنصّ النجاشي[٢]، وإسماعيل بن إسحاق، وهو مهمل[٣]، وأبي روح فرح (فرج) بن قرة (فروة أو أبي فروة)، وهو مهمل[٤]، وبعض هذه الأسماء مشترك مع سند الحديث في التهذيب.

أما سند الحديث في كتاب «معاني الأخبار»، للصدوق، فهو مبتلى بجهات ضعف، حيث ورد فيه هشام بن علي، وهو مهمل[٥]، كما أنّ ابن عائشة الوارد في السند ذَكَرَ سنداً للرواية لكن لم ينقله لنا الصدوق، فقال: عن ابن عائشة بسنده، دون تحديد السند، فيكون الخبر مرسلاً.

---

(١) نهج البلاغة ١: ٦٧ ـ ٧٠؛ والكافي ٥: ٤ ـ ٦؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١؛ وشرح الأخبار ٢: ٧٤ ـ ٧٦؛ ومعاني الأخبار: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ والغارات ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٤، ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٣، و٢٥؛ والدينوري، الأخبار الطوال: ٢١١ ـ ٢١٣؛ وتاريخ بغداد ٨: ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ والبلاذري، أنساب الأشراف: ٤٤١ ـ ٤٤٣؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ١: ٣٢١ ـ ٣٢٣.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٢٥٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٧٢ ـ ٧٣، رقم: ٨٢٣٨.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ٤: ٢٩ ـ ٣٠، رقم: ١٣٠٤ ـ ١٣٠٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١٩ ـ ٦٢٢.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧٤، رقم: ٩٣٢٩ ـ ٩٣٣٠، و ٢٢: ١٦٩، رقم: ١٤٢٩١؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٨٦؛ ولا ذكر لاسمه في مصادر الرجال السنيّة.

(٥) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٥٧.

وأما الحديث في نهج البلاغة، والغارات، والأخبار الطوال، وجواهر المطالب، وأنساب الأشراف، وشرح الأخبار، ودعائم الإسلام، فقد جاء مرسلاً بلا سند، فالحديث لم يثبت سنداً.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فلا إشارة في الخطبة إلى الجهاد الابتدائي، بل إن الحديث عن الذلّ والصغار، وشمول البلاء و.. قد يكون أقرب إلى الدفاعي منه إلى الابتدائي، فلا يستند إلى هذا الحديث هنا؛ ولاسيّما أنّه قد جاء في خضم الحرب / الفتنة.

الخبر الثالث عشر: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «اغزوا؛ تورثوا أبناءكم مجداً»[١].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، ففي الرواية مسعدة بن صدقة الموثق على بعض النظريات[٢].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فلا مؤشّر في الحديث عن الابتدائية سوى تعبير الغزو الذي ناقشناه سابقاً، فكلّ ما يفيده الحديث ـ لغةً وعرفاً ـ أن الجهاد يمنح الأجيال والأمة العزّة والمجد والسؤدد، دون تعرّض لنوعيته، ولا شك في تحقيق الجهاد الدفاعي لهذه المعاني، فلا يكشف الحديث عن وجود جهادٍ غيره، وليس في مقام البيان من هذه الجهات، ويؤيّد ذلك أنّ هذا الحديث ورد في بعض المصادر: «هاجروا تورثوا..»[٣]، بدل «اغزوا».

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٦.

(٢) لمزيد من الاطلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٨ ـ ١٥٣، رقم: ١٢٣٠٤ ـ ١٢٣٠٧.

(٣) ابن سلامة القضاعي، مسند الشهاب ١: ٣٨٠؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ١٩؛

الخبر الرابع عشر: مرسلة أبان بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله أعطى محمداً صلى الله عليه وآله شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ـ إلى أن قال ـ ثم افترض عليه فيها الصلاة.. والجهاد في سبيل الله.. وأعطاه الجزية وأسر المشركين وفداهم..»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ **أمّا من الناحية السندية**، فجهة الضعف فيه هي الإرسال في مصادره كافّة.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فأقصاه ثبوت وجوب الجهاد، نعم، قد يتصوّر أن إعطاء الرسول صلى الله عليه وآله الجزية معناه تشريع الجهاد الابتدائي، إلاّ أن ذلك لا دليل عليه من الحديث، لإمكان اجتماع الجزية مع الجهاد الدفاعي، كما لو كانت عقوبة لمن اعتدى، أو كانت حماية بلاد المسلمين موقوفة على السيطرة على منطقةٍ أهلها من أهل الكتاب، فإنّ هذا مما يعدّ من شؤون الدفاع، ووقوعه ليس بالقليل أبداً، فضلاً عمّا إذا عمّمنا مفهوم الجزية حتى لغير من يقعون تحت السيطرة.

وبعبارةٍ شاملة: لا توجد ملازمة عقلية، ولا عرفية، ولا عادية، بين تشريع نظام الجزية وبين ابتدائية الجهاد؛ لاستدعاء الجهاد الدفاعي ـ في غير موردٍ ـ السيطرة على بعض الأراضي خارج الدولة الإسلامية، كما لو كانت تخلّ بأمن البلاد واستقرارها، وهو شيء عقلائي وموجود في حياة الحرب والسلم بين البشر.

الخبر الخامس عشر: خبر عمران بن عبد الله، عن جعفر بن محمد عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ**﴾ (التوبة: ١٢٣)، قال:

والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٦٢.

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ والكافي ٢: ١٧؛ ووسائل الشيعة ١: ١٧، و١٥: ١٦ ـ ١٧، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١، ح٨.

«الديلم»[١]، وقد وردت الرواية عينها في المصادر السنية منقولة عن الحسن، أحد العلماء القدامى[٢].

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف بجهالة عمران بن عبد الله[٣]، كما أنّ سنده في المصادر كافّة مبتلى بالإرسال أيضاً، وأما الرواية في المصادر السنّية فلم ترد عن معصوم يحتج بقوله؛ بل هي اجتهاد لا إلزام فيه بالنسبة إلينا.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالرواية لا تتعرّض لنوعية الجهاد الثابت مع الديلم، هذا مضافاً إلى أنّها ظاهرة في التطبيق، أي في تطبيق الإمام عليه السلام العنوان المأخوذ في الآية على الديلم، وإلا فمن البعيد إرادة الديلم عصر نـزول الآية، لا أقلّ لعدم صدق عنوان «يلونكم» عليهم، فالمسلمون في المدينة وأطرافها؛ فكيف يصدق على الديلم في نواحي آسيا الوسطى أنهم من يلونهم، مع الفاصل الكبير، بل من يليهم هو الروم وأمثالهم، مما يجعل الرواية تطبيقاً من الإمام للآية على عصره، حيث صارت الدولة الإسلامية على تخومهم، ولهذا كانت هناك رباطات على أطراف الدولة من جهة قزوين وغيرها على ما جاء في بعض الروايات الأخرى، ووجود هذا الرباط يعزّز فرضية احتمال تعدّيهم، ولا أقلّ نحن لا نعرف ملاك تطبيق الإمام الآية عليهم، هل هو كفرهم أو عدوانهم؟ فلا يستدلّ بالرواية ـ كما الآية ـ على ما نحن فيه.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وتفسير العياشي ٢: ١١٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٤.

(٢) الطبري، جامع البيان ١١: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٥٦ ـ ١٥٨، رقم: ٩٠٥٩.

ويعزز افتراض ممارسة الإمام للتطبيق هنا، أنه ورد في بعض المصادر السنية الرواية عينها عن الإمام الصادق، فقد قال السيوطي في الدر المنثور: «وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ، عن جعفر بن محمد، أنّه سئل عن قتال الديلم؟ فقال: قاتلوهم؛ فإنهم من الذي قال الله تعالى: قاتلوا الذين يلونكم من الكفار»[1].

الخبر السادس عشر: خبر أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال ـ في حديث طويل يبلغ عدّة صفحات، وبعد حديثه عن الجهاد والدعوة ـ: «.. وذلك أن جميع ما بين السماء والأرض لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وآله، ولأتباعهما من المؤمنين من أهل هذه الصفة، فما كان من الدنيا في أيدي المشركين والكفار والظلمة والفجّار من أهل الخلاف لرسول الله صلى الله عليه وآله والمولي عن طاعتهما مما كان في أيديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصفات، وغلبوهم على ما أفاء الله على رسوله، فهو حقهم، أفاء الله عليهم وردّه إليهم، وإنما كان معنى الفيء كلّ ما صار إلى المشركين ثم رجع مما كان غلب عليه أو فيه.. وذلك أنه لا يكون مأذوناً له في القتال حتى يكون مظلوماً، ولا يكون مظلوماً حتى يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون قائماً بشرائط الإيمان التي اشترط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين، فإذا تكاملت فيه شرائط الله عز وجل كان مؤمناً، وإذا كان مؤمناً كان مظلوماً، وإذا كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهاد.. لكن المهاجرين ظلموا من جهتين:.. كسرى وقيصر ومن كان دونهم من قبائل العرب والعجم بما كان في أيديهم مما كان المؤمنون أحقّ به منهم..»[2].

وهذا الحديث:

---

(١) السيوطي، الدر المنثور ٣: ٢٩٣.

(٢) الكافي ٥: ١٣ ـ ١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٧ ـ ١٣٤.

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف ببكر بن صالح[١]، والزبيري[٢].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالخبر يركّز على مفهومين أساسيين، هما:

المفهوم الأوّل: إن المظلومية تنطلق من الإيمان، فالمؤمن مظلوم، وهي بذلك تلغي مفهوم المظلومية بوصفه عنواناً مستقلاً يعبر عن حالة اعتداء متعارفة، وليس أيّ إيمان، بل إيمان خاصّ.

المفهوم الثاني: إن سبب مظلومية المؤمنين أن مال الدنيا وما فيها لهم، فما في يد غيرهم لهم، فقد ظلموا بأخذ حقّهم، فلهم القتال لذلك. وبهذا يكون الجهاد الابتدائي وغيره جهاد دفاعياً لاستنقاذ الحقوق.

من هنا يسجّل على الرواية ملاحظات:

أولاً: إنّها تسقط وجوب الجهاد الابتدائي عن غير الصفوة من المؤمنين؛ لأنّ هؤلاء هم المظلومون الحقيقيون، لا غيرهم، وهذا مخالف للإجماع[٣].

وهذه الملاحظة وجيهة تظهر من الرواية، إلاّ إذا قيل: إن على الآخرين مساعدة المظلومين عبر أدلّة أخرى، ولاسيّما مع كونهم أهل بيت العصمة والطهارة.

ثانياً: إن ظاهر الحديث التسوية بين المشركين والكفار والمخالفين، وهو معلوم البطلان من الشرع، مضافاً إلى أنّ معناه أن الطرف الآخر استولى بالاعتداء على حقّ الأوّل، فلا يكون ابتدائياً[٤].

والجواب: إن الرواية تقرّر مبدأ الجهاد، ولا تتدخّل في التفاصيل، وهؤلاء جميعاً

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٥١ ـ ٢٥٥؛ رقم: ١٨٥٦، ١٨٥٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، رقم: ١٤٦٥٢، وتوصيف النجاشي له بأنّه من أصحابنا لا يعني سوى تشيّعه؛ فانظر: رجال النجاشي: ٢٢٠.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٣ ـ ١٩٤، ١٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٩٤.

ـ طبق الراوية ـ يجب استرداد الحقّ منهم، أما متى وكيف؟ فهذا أمرٌ آخر، فليس في الرواية مخالفٌ للمعلوم من الشرع في المذهب الجعفري، هذا مضافاً إلى أن الرواية ظاهرة في تحويل الابتدائي إلى دفاعي، فكيف فهم وجود حالة اعتداء في البين؟!

ثالثاً: الحديث يقرّر أن الجهاد للصفوة لرد حقّها، مع أن الجهاد في الإسلام للدعوة، لا لإعادة المال، مضافاً إلى أن الأموال لا تؤخذ منهم دائماً، كما في حال الصلح، بل حتى لو أخذت لا تعطى للصفوة، بل توزع على غيرهم أيضاً، فهذه المفاهيم التي تقدّمها الرواية ليس لها نظير في باب الجهاد، مضافاً إلى ركاكة بعض تعابير وتراكيب الرواية لمن راجعها[١].

والحقّ أن الرواية ـ بعد ذلك، وبعد ضعفها السندي الشديد ـ لا يعتمد عليها.

إلى غيرها من الروايات التامّة سنداً والضعيفة، والتي لا دلالة لها إطلاقاً، مثل: خبر مسعدة بن صدقة: «إن أبا دجانة الأنصاري اعتمّ يوم أحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ هذه لمشية يبغضها الله عز جل إلاّ عند القتال في سبيل الله»[٢]، وخبر أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من قتل في سبيل الله لم يعرّفه الله شيئاً من سيئاته»[٣]، وخبر زيد بن علي (الضعيف سنداً بعبد الله بن المنبّه)، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للشهيد سبع خصال من الله: أوّل قطرة من دمه مغفور له كل ذنب و..»[٤]، وخبر عثمان بن مظعون، قال: «قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ نفسي تحدّثني

(١) المصدر نفسه: ١٩٤، ١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٥ ـ ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح١٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٦، ح١٩.

(٤) المصدر نفسه، ح٢٠.

بالسياحة وأن ألحق بالجبال، فقال: يا عثمان، لا تفعل؛ فإن سياحة أمتي الغزو والجهاد»[(١)]، وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضاعليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والجهاد واجب مع الإمام العادل (العدل)»[(٢)]، فهو في مقام بيان أصل وجوب الجهاد، وشرط ذلك بالإمام العادل، وليس في مقام بيان أنواع الجهاد وأقسامه، وخبر إسماعيل بن مسلم السكوني، عن الصادق جعفر بن محمدعليه السلام، عن أبيه، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «خيول الغزاة خيولهم في الجنة»[(٣)]، وخبر عقاب الأعمال للصدوق، عن رسول اللهصلى الله عليه وآله: «..ومن خرج في سبيل الله مجاهداً فله بكلّ خطوةٍ سبعمائة ألف حسنة، ويمحى عنه سبعمائة ألف سيئة، ويرفع له سبعمائة ألف درجة، وكان في ضمان الله بأي حتفٍ مات كان شهيداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»[(٤)]، وخبر منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»[(٥)]، وخبر زينب بن علي، عن فاطمةعليها السلام في خطبتها، أنها قالت: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والجهاد عزاً للإسلام..»[(٦)]، حيث أقصاه ـ لو تمّت هذه الخطبة المشهورة سنداً ـ ربط مفهوم الجهاد بالعزّ ممّا قد يتصّور معه ارتباطه بالجهاد الابتدائي، إلاّ أنّ هذا الربط متحقق في الجهاد الدفاعي، فهو مظهر من مظاهر العزّ، ولا إطلاق في الحديث هنا؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الناحية، فلا يُستدل به على

---

(١) المصدر نفسه: ١٧، ح٢٢.
(٢) المصدر نفسه: ١٨، ح٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ح٢٦.
(٤) المصدر نفسه: ١٩ ح٢٧.
(٥) المصدر نفسه، ح٢٨.
(٦) المصدر نفسه ١: ٢٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب١، ح٢٢.

المطلوب، ومثل هذا الخبر خبرُ أنس بن مالك[١]، وخبر زرارة[٢].

نتائج الاستناد في الجهاد الابتدائي إلى السنّة الشريفة

تبيّن من خلال البحث المتقدّم وتتبع نصوص السنّة الشريفة أنّه لم يسلم خبر ـ سنداً ودلالةً معاً ـ منها، سوى الحديث الأوّل من المجموعة الأولى، وفقاً لنظريات علماء أهل السنّة، وأن من بين حوالي ست وثلاثين رواية ـ غير الحديث المذكور ـ كان التام سنداً لا يتجاوز على أحسن حال ثماني روايات، لا دلالة فيها إطلاقاً، فيما التام دلالةً على أقصى تقدير أربع إلى خمس روايات ضعيفة السند جداً، وفيها مضعّفون، فلا تواتر في المقام بعد حال الروايات سنداً ودلالةً، فالخبر الرئيس هو الحديث الأول المعروف في المجموعة الأولى، وقد ذكرنا أنّه لا دليل يثبت تأسيسه لقاعدة عامّة تأبيدية، وإنّما لسانه لسان خصوصية النبي وزمانه.

وبهذا يظهر أنّه لم يثبت على مستوى السنّة الشريفة أيّ دليل معتبر على شرعية الجهاد الابتدائي الدعوي، فيما يبقى منها السنّة النبوية الفعلية، وهي حروبه وتجربته العسكريةصلى الله عليه وآله، وهو ما سوف نبحثه قريباً بعون الله تعالى.

٢.٣. مرجعيّة السيرة الإسلاميّة في شرعنة الجهاد الدعوي

يُقصد بالسيرة الإسلامية هنا سيرة النبيصلى الله عليه وآله والمسلمين الأوائل في مجاهدة الكافرين، فإن مراجعة حروب النبيّصلى الله عليه وآله تؤكد ابتدائية القتال، وذلك مثل:

أ ـ معركة بدر الكبرى، حيث هجم المسلمون فيها على المشركين، وهم الذين

(١) المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣، ح٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦، ح٣٢.

فتحوا النار على قوافل قريش في طريقها بين مكّة والشام.

ب ـ معركة خيبر، حيث هجم المسلمون فيها على حصون اليهود البعيدة جداً عن معاقل المسلمين في شمال المدينة المنورة، ولم يشنّ اليهود فيها أيّ هجوم على ديار المسلمين وأراضيهم، حتى يدافع المسلمون عن أنفسهم.

ج ـ معركة مؤتة، حيث جهّز المسلمون فيها الجيش، واتجهوا شمال الجزيرة العربية، والأمر عينه يجري في بعث أسامة بن زيد(١).

د ـ غزوة المُرَيسيع أو بني المصطلق، حيث أغار النبيﷺ فيها على بني المصطلق، وهم غارّون، أي غافلون(٢)، وهو ما لا ينسجم مع دفاعية الجهاد كما هو واضح.

وبعبارة شاملة: إنّ تمام حروب النبيﷺ ـ ما عدا واقعتي أحد والخندق، اللتين كان النبيﷺ يدافع فيهما عن المدينة ـ كانت ابتدائيةً(٣).

أما ما بعد العصر النبوي فسيرة المسلمين كانت قائمة على الابتداء بشكل أوضح من سيرة النبيّ نفسه، وهذا ما يشكّل دليلاً جليّاً على شرعية ذلك، ولاسيما مع سكوت أهل البيت النبوي وعامّة الصحابة عن ما سمّي بعد ذلك بالفتوحات الإسلامية.

وقفات مع دليل السيرة الإسلامية

إلاّ أن الاستدلال بالسيرة الإسلامية يواجه عدّة مشاكل؛ وذلك:

(١) الآصفي، الجهاد: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) انظر حول الغزوات أيضاً: عبد الله البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٠٠.

أولاً: قد وقع خلط كبير في تحليل مسألة الجهاد في السيرة النبوية، فقد تصوّر بعض الفقهاء والباحثين ـ وكما أشرنا سابقاً ـ أنّ الجهاد الدفاعي هو التلبّس الفعلي بدفع المهاجم حالاً، ممّا جعلهم يتصوّرون أنّ العدو في حالة هجوم والمسلمين عمليّاً في حالة دفعه عن احتلال أراضيهم أو إبادة شعبهم أو إفناء دينهم، والحال أنّ أحداً من أهل العرف والعقلاء والمقنّنين في العالم لا يفهم هذا المعنى المحدود للدفاع، فالجهاد المبادر إليه ضدّ من يحتلّ الأرض لا يسمّى ابتدائيّاً وإن كان بدء إطلاق النار فيه من طرف المسلمين المحتلّة أراضيهم، بل هو دفاع عن المسلمين، كما هي الحال اليوم في فلسطين، ولا يُقال: إنّ هذا الجهاد ابتدائي للدعوة، أو أنه بملاك الكفر، بل هو دفاعي بملاك رفع العدوان وتحرير الأرض والإنسان.

وهذا الفهم الخاطئ لمفهوم الابتداء والدفاع في الحرب أوقع بعضهم في أخطاء؛ فمعركة بدر الكبرى كانت حرباً دفاعية[1]، يدافع فيها المسلمون ضدّ ظُلم قريش لصالح حقهم في أموالهم وأراضيهم وعودتهم إلى ديارهم، فهل يقال: إن حروب الفرنسيين ضدّ الاحتلال الألماني في الحرب العالمية الثانية كانت ابتدائيةً، حتى لو انطلق المحارب من خارج أراضي بلاده التي طُرد منها ليدير المعركة ضدّ المحتلّ؟! وآيات القرآن واضحة الدلالة على الموضوع. والغريب أن بعض المعاصرين التفت إلى موضوع غزوة بدر لكنه أصرّ على أنّ الوضع الفعلي حال الحرب هو الذي يحدّد

(١) يشكّك ابن قرناس في صحّة الحادثة المروية في التاريخ الإسلامي عن هجوم المسلمين على قافلة المشركين، الأمر الذي تسبّب بحرب بدر، ويقول بأنّ قريشاً كان لها رحلتان: الأولى في الصيف إلى الشام؛ والثانية في الشتاء إلى اليمن، ومعركة بدر وقعت في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة، وهو الموافق لشهر مارس/آذار من عام ٦٢٤م، وهو تاريخ لا يتطابق مع تاريخ الرحلة المعهودة إلى الشام، فانظر: ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ ـ ١٢٠.

مقولة الدفاعية، مبتعداً عن تحليل السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط معركة بدر، معتبراً إياه مجرّد تحليلات[1].

وهكذا الحال في معركة خيبر، فإنّ سببها ما فعله اليهود ـ من بني النضير وغيرهم ـ من الخيانة ونقض العهد والانضمام إلى عدوّ المسلمين ومناصرته في حرب الأحزاب، فهل يقال: إنّ النبي لو حارب هذه المجموعة، التي كادت تقضي على دولته برمّتها في معركة الأحزاب، كانت حربه لها ابتدائية أم دفاعاً عن كيان الدولة وأمنها؟!

وإلى ذلك نضيف معركة مؤتة، حيث اعتدي قبلها على دعاة المسلمين في أطراف الشام فقتلوا، وقتل سفير الرسولﷺ، أليس هذا السياق السياسي مبرراً للردّ؛ للحدّ من هذه الاعتداءات التي تخرق الاتفاقات المدوّنة وغيرها، وتمنع الأمن على أطراف البلاد؟

كيف يمكن أن يكون تجهيز جيش أسامة ابتدائياً، والشواهد التاريخية تؤكّد ـ حتى باعتراف الطرف الآخر ـ أن جيش الكفار كان يستعدّ لضرب المسلمين في تبوك وغيرها؟

وكذا الحال في غزوة بني المصطلق، حيث تذكر النصوص التاريخية أنّ النبي أحيط علماً بتخطيط الكافرين للهجوم، فاستبقهم إلى ذلك.

وحتى لو لم يقم دليل قاطع على هذه المعلومات الواردة في مصادر التاريخ، فهي لا أقلّ تجعل الأمر محتملاً، ومعه لو لم نستدلّ بهذه الحروب على دفاعية الجهاد إلاّ أنه مع وجود هذه المعلومات التاريخية لا يمكن الاستدلال بها على ابتدائيّته.

إذن، ليس المهم في الابتدائية التي تقابل الدفاعيّة هو من يطلق النار أولاً؟ وإنّما

---

(١) الآصفي، الجهاد: ٣١ ـ ٣٢.

من يخطّط ـ أولاً ـ لفتح صراع، ويحمل نواياً ضدّ الطرف الآخر؛ لهذا تعدّ الضربات الاستباقية للعدوّ شكلاً من أشكال الدفاع أحياناً.

ثانياً: إن السيرة دليلٌ لبّي لا إطلاق فيه؛ لهذا يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمقدار المتيقّن منها هو الجهاد الدفاعي، أما الابتدائي فمشكوك، فلا يستند إليها لإثباته[١].

وقد أورد على هذا الكلام بأننا لا نشك في ابتدائية حروب النبيﷺ، ومعه فلماذا نفترض أن الجهاد الابتدائي يندرج ضمن المشكوك، بل هو مندرجٌ ضمن القدر المتيقّن من السيرة[٢].

وهذا الإيراد في محلّه لمن رأى أنّ شواهد التاريخ تؤكّد له الابتدائية، فالمناقشة معه ليست في لبيّة دليل السيرة، بل ـ قبل ذلك ـ في نفس تفسير ظواهر الحروب النبوية، وقد بيّنا أنّ حروب النبيﷺ كانت دفاعيةً في الغالب، وقد أقرّ بذلك بعض العلماء الكبار، مثل: صاحب تفسير المنار ـ وغيره ممّن أشرنا إليهم سابقاً ـ الذي اعتقد بأنّ حروب النبي كلّها كانت دفاعيةً[٣].

ثالثاً: إن السيرة دليلٌ لبي، ومعه لو سلّمنا بأن حروب النبيّﷺ والصدر الأوّل من المسلمين كانت حروباً ابتدائية فنحن نحتمل احتمالاً معقولاً أن تكون شرعية الجهاد الابتدائي الذي قاموا به منطلقةً من أحد عاملين أو مجموعهما:

١ ـ السياسة التوسّعية التي كانت مهيمنةً على أيّة دولة ذات مشروع في تلك الفترة تجعل هذا النوع من الحروب متعارفاً، تماماً كما قيل في ظاهرة الاسترقاق،

---

(١) المصدر نفسه: ٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) تفسير المنار ٤: ٦٢.

حيث كان عُرفاً سائداً في الحروب آنذاك فجاء الإسلام وأمضى هذا العرف على قانون المعاملة بالمثل، فاحتمال إعمال النبيﷺ هذه السياسة ـ كونُها عرفاً سائداً من الأعراف الدولية آنذاك ـ واردٌ.

٢ ـ وهو الأهم؛ إذ ثمّة احتمال وجيه أيضاً في أن يكون تشريع الجهاد الابتدائي تلك الفترة راجعاً إلى أن الديانة الإسلامية كانت ديانة فتية صغيرة في منطقة لا تمثل عصب الحياة في العالم، وحيث أريد لهذا الدين أن ينتشر، ولا تسمح الدول الأخرى بنشره، وحتى لا يموت في مهده، اتخذت سياسة التوسّع العسكري؛ لتحقيق التكوين الأوّلي المحمي للدولة الإسلامية بحيث يؤمن عليها، فمرحلة الانطلاق لتكوين أمّة قد تستدعي سياسةً تختلف عن مرحلة التبلور والاستقرار، فلعلّ سياسة التوسّع انطلقت من هذه الناحية، ولاسيما بعد ضمّ عدم وجود حريّات دينية آنذاك تسمح بنشر الإسلام دون ممارسة القوّة على الدولة الأخرى.

ولا برهان قاطع لدينا عن هذه الصورة، لكنها ذات احتمال معقول، وحيث لا يفسّر العملُ نفسَه، بل هو دليل صامت، يبقى دليل السيرة هنا مشوباً بشيء من الإجمال، مما يُعجزنا عن الاستناد إليه.

رسائل الرسولﷺ إلى الملوك والزعماء

تشكّل رسائل الرسولﷺ التي أرسلها في النصف الثاني من العقد الهجري الأوّل إلى الملوك والزعماء في الجزيرة العربية وخارجها مستنداً لإثبات ذهنيّة التوسّع في الإسلام؛ وذلك أنّ هذه الرسائل والمكاتيب كانت قد احتوت على الربط بين الإسلام والسلامة، «أسلم تسلم»، وهذا معناه أنّ الرسولﷺ كان يعلن

الحرب على الكافرين عندما لا يسلمون، وأنّهم إذا لم يسلموا فسوف يكون السيف هو الحَكَم بينه وبينهم؛ نشراً للحق وتقويةً للدين.

ظاهرة الكتب النبوية تستدعي رصدها، وبدراستنا لها وجدناها على أنواع:

الأوّل: الرسائل والكتب التي لم تحوِ أكثر من الدعوة إلى الإسلام، وأنّه إذا أسلم هذا الزعيم أو ذاك فقد سلم، نذكر على سبيل المثال:

أ ـ كتابه صلى الله عليه وآله إلى كسرى ملك الفرس، حيث جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم الفرس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلى الناس كافة، لينذر من كان حيّاً، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس»(١).

ب ـ كتابه صلى الله عليه وآله إلى المقوقس عظيم القبط: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم القبط، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»(٢).

ج ـ كتابه صلى الله عليه وآله إلى قيصر ملك الروم: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد، فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم الأريسين (الأريسيين)، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا

(١) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٥؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٣٨؛ والمبسوط ٨: ١٢٣.

(٢) انظر: السيرة الحلبية ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وأعيان الشيعة ١: ٢٤٤.

وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»[(١)].

د ـ كتابهﷺ إلى النجاشي الأوّل: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس المؤمن المهيمن، وأشهد أنّ عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى، فخلقه من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإنّي أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاة على طاعته، وأن تتّبعني فتؤمن بي وبالذي جاءني؛ فإني رسول الله، وقد بعثت إليكم ابن عمّي جعفراً ومعه نفر من المسلمين، فإذا جاؤوك فأقرّ، ودع التجبّر، وإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلّغت ونصحت، فاقبلوا، والسلام على من اتبع الهدى»[(٢)].

هـ ـ كتابه ﷺ إلى النجاشي الثاني: «هذا كتاب من النبي إلى النجاشي عظيم الحبشة، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله، فإني (أنا) رسوله، فأسلم تسلم، يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون، فإن أبيت فعليك إثم النصارى من قومك»[(٣)].

(١) انظر: مسند أحمد ١: ٢٦٣؛ وصحيح البخاري ١: ٦، و٥: ١٦٩؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٥ـ ١٦٦؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٥٠٤.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٤؛ وسبل الهدى والرشاد ٢: ٣٩٤.

(٣) انظر: سيرة ابن إسحاق ٤: ٢١٠؛ والبداية والنهاية ٣: ١٠٤.

ومثل هذه الكتب كتبه صلى الله عليه وآله إلى ابن أبي شمر[1]، وبكر بن وائل[2]، وإلى الهرمزان عامل كسرى[3].

هذا النوع من الكتب لا يفيد في إثبات شيء هنا؛ لأنّها كتب دعوة إلى الإسلام، وليس فيها أيّ حديث عن الحرب أو الجزية أو غير ذلك، ويعزز هذا الأمر بكتاب النبي إلى النجاشيّ الأوّل عظيم الحبشة، فإنّ هذا الكتاب قد أرسله النبي قبل الهجرة، بحيث لا يوجد أيّ احتمال في أن يكون الهدف منه شيئاً آخر غير الجانب الدعوي؛ لعدم الإذن بالقتال في ذلك الحين، أي عند هجرة جعفر بن أبي طالب وأصحابه إلى الحبشة، مع بُعد احتمال أن يكون مراده السلامة فيما بعد ـ أي بعد أكثر من عشر سنين ـ حين سنصبح أقوياء.

وأمّا جملة «أسلم تسلم» الواردة في هذه الكتب، فلا دلالة واضحة فيها على السلامة الدنيوية من الحرب والقتل، بحيث يهدّد النبي بشنّ الحرب على تقدير عدم الإسلام، فكيف كان يمكن للنبيّ أن يرسل رسائل بهذه القوّة بعد الهجرة إلى كلّ هذه الدول ويهدّدها بأنّه سوف يشنّ حروباً عليها لو لم تسلم؟! وهل كان بمقدوره ذلك حقاً؟! ولو أراد ذلك فلماذا لم يرسل الكتب بالتدريج حيث يمكنه خوض مثل هذه الحروب؟ علماً أنّ هناك خلافاً بين المؤرّخين في تاريخ إرسال هذه الكتب؛ فعلى قولٍ: إنّ ذلك كان في السنة السادسة للهجرة؛ وعلى قول آخر: إنّه كان في السنة السابعة؛ وعلى قول: إنّه كان بعد الحديبيّة[4]، وهذه الفترات لا تصلح لأن

---

(١) السيرة الحلبية ٣: ٣٠٤.

(٢) الطبقات الكبرى ١: ٢٨١؛ وأسد الغابة ٤: ٣٤٤.

(٣) الإصابة ٦: ٤٤٨.

(٤) انظر: الأحمدي، مكاتيب الرسول ١: ٣٠ ـ ٣١.

يهدّد النبيّ فيها بالحروب مع دول عظمى على مختلف أطراف العالم، بل لو وقع ذلك بعد صلح الحديبية لكان الأنسب ـ بحسب السياسة العامّة التي انتهجها المسلمون آنذاك في فترة الصلح ـ أن يكون الهدف دعوياً فقط، وليس فيه جانب عسكري.

والذي يهوّن الخطب أنّ هذه الجملة تعني ـ في المقدار المؤكّد من دلالتها ـ أنّك بالإسلام تسلم من النار وغضب العزيز الجبار، وإن لم تفعل ذلك فسوف تتحمّل عصيان قومك؛ لأنك لم تدعهم إلى الدين، ولم تسمح لهم بذلك.

والذي وضع في المخيلة الإسلامية هذه الصورة العكسية عن هذا المعنى هو تصوّر أنّ هذه الكتب هي كتب فتوحات، مع أنّه لا دليل على ذلك من ظاهر اللفظ، وليس هناك إطلاق في هذا النص كما هو واضح.

ولا يستهان بقيمة هذه الكتب على المستوى الدعوي، فقد تركت بعض التأثير على هؤلاء الزعماء وشعوبهم، فبعضهم لم يستجب، مثل: كسرى، لكنّ بعضهم الآخر استجاب ـ ولو بشكل جزئي ـ حسب ما تورده المصادر التاريخية، حيث أسلم ضغاطر أسقف الروم علناً بعد قراءته لهذا الكتاب، وكان من تعليقات المقوقس بعض ما فيه إنصاف للنبي وتأثر إيجابي بدعوته، وقد استجاب المنذر ملك ساوى للكتاب وأسلم، وكذلك ملوك حمير ونجران، وبعض عمّال فارس في البحرين، وغير ذلك من التأثير[1].

إذاً فهذا النوع من الرسائل غير واضح في دلالة نصّه على البعد العسكري في القضيّة، وكذلك بحسب سياقه التاريخي والعقلاني.

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٣ ـ ٣٤.

الثاني: الرسائل والكتب التي احتوت حديثاً عن الحرب أو الجزية أو الذمّة أو الأمان، وهي عديدة، نذكر منها:

أ ـ كتابه إلى كسرى بن هرمزد، بحسب بعض المصادر، وقد جاء كالتالي: «من محمد رسول الله إلى كسرى بن هرمزد، أما بعد، فأسلم تسلم، وإلا فأْذَن بحرب من الله ورسوله، والسلام على من اتبع الهدى»[(١)].

ب ـ كتابه إلى كسرى عظيم فارس أيضاً: «من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس أن أسلم تسلم، من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ذمّة الله وذمة رسوله»[(٢)].

ج ـ رسالته إلى المقوقس صاحب مصر ـ حسب نقل الواقدي (٢٠٧هـ) ـ: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى صاحب مصر. أما بعد، فإنّ الله أرسلني رسولاً وأنزل عليّ كتاباً قرآناً مبيناً، وأمرني بالإنذار والإعذار ومقاتلة الكفار، حتى يدينوا بديني ويدخل الناس فيه، وقد دعوتك إلى الإقرار بوحدانية الله تعالى، فإن أنت فعلت سعدت، وإن أنت أبيت شقيت. والسلام»[(٣)].

وقد تناقش هذه الرسائل بأنّ الرسالة التي أرسلت إلى كسرى عظيم الفرس نقلت في أغلب المصادر التاريخية بالشكل الذي نقلناه سابقاً خاليةً من الجزية والذمّة وما أشبه ذلك، وقد تفرّد الخطيب البغدادي تارةً؛ وابن شهرآشوب أخرى، بنقل هذا النص، وفي المصدرين يوجد إرسال؛ فلا سند في مناقب ابن شهرآشوب

(١) مناقب آل أبي طالب ١: ٧٠.

(٢) تاريخ بغداد ١: ١٤٢؛ وكنـز العمال ٤: ٤٣٨.

(٣) الواقدي، فتوح الشام ٢: ٣٩ ـ ٤٠، دار الجيل، بيروت.

(٥٨٨هـ)، وفي سند الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) إرسال في آخره عن بعض المشيخة، فتتعيّن الرواية الأشهر في مثل هذه الحال؛ لاستبعاد أن يكون النبي قد أرسل رسالة تهديد إلى كسرى؛ وسبب ذلك أنّ هذه الرسالة إما بعثت قبل نزول آية الجزية في العام التاسع من الهجرة أو بعد ذلك، فإذا أخذنا بالاحتمال الأوّل كان بعيداً؛ لأن ظروف النبي صلى الله عليه وآله لم تكن تسمح بوضع من هذا القبيل في أن يهدّد إمبراطوريات، مثل: الفرس، والروم، وغيرهما، وأمّا إذا اخترنا الاحتمال الثاني فهو وإن كان ممكناً إلا أنّ المذكور في التاريخ أنّ ملك الفرس توفي قبل العام التاسع من الهجرة، فهذه النصوص يشوبها التباس، كما ألمح إلى هذا الأمر العلامة المتتبع في هذا المجال الشيخ علي الأحمدي الميانجي، الذي علّق أيضاً على ما ذكره بعضهم، مثل: السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، بأنّ عادة النبي جرت على الدعوة إلى الإسلام، فإن أَبَوْا طالبهم بالجزية في رسائله للملوك، بأنّ مثل هذه الرسائل لم تصل إلينا[١].

كما أنّ الرسالة إلى مقوقس مصر التي نقلها الواقدي ـ مع مخالفتها لسائر الرسائل المنقولة ـ غير تامّة السند؛ لأنّها منقولة عن أبي إسحاق صاحب المغازي، ولم يذكر السند منه إلى الحادثة؛ مضافاً لضعف سند الواقدي بإهمال عبد الواحد بن عوف؛ إذ لم يذكره أحد في مصادر الرجال، لا الشيعية ولا السنيّة.

لكن الحقّ أنّ الدراسة الموضوعية المستوعبة تضعنا أمام ثلاث حقائق تاريخية:

الحقيقة الأولى: إنّ التتبع في كتب التاريخ والحديث والسيرة يفضي إلى العثور على عدد من الرسائل النبوية الواضحة في أنّه لو لم يسلموا لحقتهم الجزية أو فليأذنوا بالحرب القادمة عليهم، مثل: رسالته إلى كل من: أهل عمان، وملك اليمامة، والمنذر بن ساوى، ورفاعة بن زيد الجذامي، وجيفر وعبد ابني الجلندي،

(١) مكاتيب الرسول ١: ٩٧، ١١٤.

ويحنة بن رؤبة وسروات أهل ايلة، وأسقف نجران، وزمل بن عمرو بن عذرة، وأشباههم.

والذي لاحظته من تتبّع الرسائل ومطالعتها رسالةً رسالةً أن هذا الجوّ كان موجوداً في رسائل النبي إلى أهل الجزيرة العربية وأطرافها من القبائل والتجمّعات الصغيرة، أمّا الملوك في الحبشة ومصر والروم والفرس وغير ذلك فلم تحوِ الرسائل الموجّهة إليهم مثل هذا اللون من الخطاب.

الحقيقة الثانية: إنّ رسائل النبيﷺ إلى الملوك والزعماء خارج الجزيرة العربية لا تحوي خطاباً من هذا النوع، بل هي رسائل دعوية بامتياز.

الحقيقة الثالثة: إنّ بعض الرسائل الموجّهة إلى داخل الجزيرة العربية لم تكن تحوي أيضاً هذا اللون من الخطاب، وهي كثيرة، بل كان خطابها يشبه خطاب تلك الرسائل الموجّهة للملوك الكبار.

أمام هذه المعطيات الثلاثة نقدّم تفسيرات لها، أهمّها:

التفسير الأوّل: أن يكون الأصل هو وجوب الجهاد الدعوي، لكن لم تحوِ رسائل النبي للملوك ولبعض الزعماء الداخليين مثل هذا الخطاب؛ لمصالح وقتية.

التفسير الثاني: أن يكون الجهاد الدعوي مشروعاً، وليس بواجب، ويكون أمره بيد الحاكم، والنبيﷺ رأى ضرورة ممارسة الخطاب الجهادي الدعوي مع بعض الفئات دون بعض؛ بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي.

التفسير الثالث: أن لا يكون هناك جهاد ابتدائي دعوي في الإسلام أساساً، وإنّما ضمّن النبيﷺ بعض رسائله هذا اللون من الخطاب لمصالح وقتيّة فرضتها الضرورات؛ لأنّه كان يريد بناء الدولة الإسلامية القادرة على الاستمرار؛ فقد علم

أنّه لا يمكن بناء دولة مستقرّة في مناخ القبائل العربية المتناثرة، فلابدّ من توحيد هذه القبائل في الجزيرة العربية كي تتكوّن منها دولة تقدر على الاستمرار، لهذا احتوت رسائله لبعض من في الداخل هذا اللون من التعاطي؛ تأميناً لبناء الدولة الفتيّة، ونحن نعرف أنّ العقل القبلي كان يوشك على الإطاحة بالدولة حتى بعد كلّ هذه الفتوحات الإسلامية الكبرى التي حصلت في عهد الخلفاء الأوائل، وتناحر المسلمون في حروب قد يعود الكثير منها إلى النزعات القبلية مع الأسف الشديد، فإذا كانت هذه هي الحال بعد بناء الدولة الإسلامية العظمى فماذا كان سيكون عليه الوضع لو أنّ النبي ترك المدينة المنوّرة فقط وبقعاً متناثرة من أجزاء الجزيرة العربية؟!

وهذا يعني أنّ العنوان الثانوي والضرورة الطارئة هي التي فرضت استخدام القوّة استثنائياً ضدّ هؤلاء، ونحن نعرف أنّ أكثرهم لم يحاربه النبيﷺ؛ لأنّه خضع له؛ فإما أسلم نتيجة هذه الرسائل؛ أو دفع الجزية وظلّ خاضعاً لنفوذ الدولة القويّة.

والذي حصل أنّ المسلمين من الصحابة تصوّروا أنّ الأصل في سنّة النبيّ وسيرته هو الحرب مع غير المسلم، فوسّعوا دائرة هذه التجربة النبوية، معتقدين أنّ المفترض هو هذا، وأستعير هنا تعبيراً استخدمه الشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ) عند حديثه عن العلاقات الدولية في الإسلام، حيث اعتبر أنّ المسلمين أخذوا مثل هذه المقولات من الواقع، ولم يأخذوها من النصوص[١]، وهذا يعني أنّهم التبس عليهم الأمر في تفسير التجربة النبويّة.

---

(١) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام: ٥١، دار الفكر العربي.

وأمام هذه الاحتمالات يصعب الجزم بترجيح احتمال على آخر؛ لأنّ علماء أصول الفقه يعتقدون بأنّ العمل دليل صامت، والفعل النبوي هنا غير واضح بالنسبة إلينا من حيث منطلقاته ودوافعه وحدود حركته صلى الله عليه وآله لو كتبت له الحياة الأطول، وبهذا لا يمكننا الاستناد إلى هذه التجربة النبوية للاستدلال بها على شرعية الجهاد الابتدائي بوصفه حكماً أولياً، لا حكومياً يرجع فيه للمصالح الزمنية، فضلاً عن أن تكون التجربة النبوية دليلاً على الوجوب.

موقف أهل البيت عليهم السلام من الفتوحات الإسلامية

ما تقدّم كان ـ كلّه ـ بصرف النظر عن الاعتقاد الشيعي بإمامة أهل البيت النبوي، وأمّا إذا أضفنا هذا الاعتقاد فسوف نرى أنّ الخلفاء الأوائل مارسوا الفتوحات الإسلامية خارج إطار الجزيرة العربية، وذلك بمرأى من أهل البيت النبوي، ولم نجد انتقاداً يسجّله أهل البيت على عمل الخلفاء في هذا الموضوع، بل الملفت أنّهم كان يشيرون وينصحون الخلفاء في بعض المناسبات، فهذا دليل واضح وحاسم على شرعية الجهاد الابتدائي، وأنّ ما فهمه الصحابة والمسلمون الأوائل من التجربة النبوية كان صحيحاً.

ويشهد لذلك أنّ الإمام عليّاً كان يتحدّث عن أنّ الخليفة الثاني كان يشاوره في مهمّات الأمور، ففي رواية جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حوار الإمام علي مع رأس اليهود ـ جاء: «وأما الرابعة يا أخا اليهود، فإنّ القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها، فيمضيها عن رأيي، لا أعلم أحداً ـ ولا يعلمه أصحابي ـ يناظره في ذلك غيري، ولا يطمع في

الأمر بعده سواي، فلما (أن) أتته منيته على فجأة بلا مرض..»[١] ، فهي تدلّ على كمال التشاور والتنسيق بينهما، فلا يحتمل أنّ موضوعاً مثل الفتوحات لا يخضع لهذا الإطار العام الذي تحدّث عنه الإمام علي.

يضاف إلى ذلك ما ورد عن الإمام علي من تقديمه النصائح للخليفة الثاني، مثل قوله له عندما كان عازماً على غزو الروم ـ كما جاء في الرواية ـ: «قد توكّل الله لأهل هذا الدين بإعزاز الحوزة، وستر العورة. والذي نصرهم، وهم قليل لا ينتصرون، ومنعهم، وهم قليل لا يمتنعون، حيٌّ لا يموت. إنك متى تسِرْ إلى هذا العدو بنفسك، فتلقهم بشخصك، فتنكب، لا تكن للمسلمين كانفة دون أقصى بلادهم. ليس بعدك مرجع يرجعون إليه. فابعث إليهم رجلاً محرباً، واحفز معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تحب، وإن تكن الأخرى كنت ردءاً للناس ومثابة للمسلمين»[٢].

وعندما استشاره عمر بن الخطاب في الشخوص لقتال الفرس بنفسه، قال: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا قلة، وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعده وأمده، حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع. ونحن على موعود من الله، والله منجز وعده، وناصر جنده. ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإن انقطع النظام تفرّق وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم ـ وإن كانوا قليلاً ـ فهم كثيرون بالإسلام، وعزيزون بالاجتماع، فكن قطباً، واستدر الرحى بالعرب، وأصلهم دونك نار الحرب، فإنك إن شخصت من هذه الأرض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى

---

(١) الصدوق، الخصال: ٣٧٤.

(٢) نهج البلاغة ٢: ١٨.

يكون ما تدع وراءك من العورات أهمّ إليك مما بين يديك. إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصل العرب، فإذا قطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدّ لكلبهم عليك وطمعهم فيك. فأما ما ذكرت من مسير القوم إلى قتال المسلمين فإنّ الله سبحانه هو أكره لمسيرهم منك، وهو أقدر على تغيير ما يكره. وأما ما ذكرت من عددهم فإنّا لم نكن نقاتل في ما مضى بالكثرة، وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة»[١].

ولست أريد هنا أن أعلّق على هذه النصوص التي ينصح فيها الإمام علي بن أبي طالب الخليفة عمر بن الخطاب في قضايا تمسّ إدارة عملية الجهاد؛ لأنّها قابلة للجدل التاريخي جداً، فهي محدودة للغاية، ولا سند لها أساساً حتى يجري تقييم سندها، ومجرّد ورودها في نهج البلاغة لا يصحّحها كما هو واضح، فلا يمكن الوثوق بصدورها.

وأمّا رواية جابر الجعفي المتقدّمة فهي ضعيفة السند جداً، كما أقرّ بذلك غير واحدٍ من العلماء، كما أنّ سكوت الإمام علي عليه السلام عن فعل الخلفاء ربما يكون لعدم وجود مصلحة في النقاش حول هذا الموضوع ـ كغيره من الموضوعات ـ وفق العقيدة الشيعية، وكذلك الحال في جري الإمام علي في أرض العراق بسنّة من كان قبله؛ فإنّ عدم القدرة على تغيير بعض العادات والأعراف قبله ـ كبعض العبادات ـ يشهد على أنّ تغيير سنن مالية بهذه السعة قد يكون صعباً جداً.

من هنا قد يصعب الجزم ـ وفاقاً للمحقق الإصفهاني (١٣٦١هـ)، وظاهر السيد الخوئي (١٤١٣هـ)[٢] ـ برضا أهل البيت عن الفتوحات الإسلامية بهذه

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٣٠.

(٢) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤٣ ـ ٤٥؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٨٤١ ـ ٨٤٣.

الطريقة، فربما كان لهم رأي آخر.

لكنّ الصحيح عكس ذلك، لا للأدلّة السابقة التي يمكن النقاش فيها جميعاً؛ وإنّما لأنّ موضوعاً بهذه الخطورة والأهمية، ويشكّل مَعْلَماً من معالم تجربة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، لو لم يكن محلّ الرضا والقبول من أهل البيت إلى زمان الإمام العسكري ـ وبالأخص بعد الإمام علي، الذي ربما يقال بأنّ له ظروفه الخاصّة ـ لتمّ انتقاده جداً؛ فقد تتبّع الشيعة كل عثرات الخلفاء الأوائل وخلفاء بني أمية والعباس، وروايات المثالب كثيرة عندهم، وهذا معلم تاريخي كبير يفتخر به المسلمون من غير الشيعة بحقّ هؤلاء الخلفاء الكبار، فكيف لم تتسرّب ـ حتى في الداخل الشيعي الخاصّ ـ أيّة رواية، ولو ضعيفة السند، تنتقد هذه التجربة، أو تشير إلى أنّ خطأ استراتيجياً وقع فيها؟! إنّ هذا يشرف بنا على الوثوق بأنّهم ما كانوا يرون هذه الفتوحات مرفوضة، ويدعم ذلك بسائر الشواهد التي ذكرت، وإن كانت في نفسها قد تقبل النقاش على مستوى الإثبات التاريخي والمدلول، مثل ما تقدّم، ومثل مشاركة خواصّ الإمام علي عليه السلام في الفتوحات في عهد الخلفاء الأوائل.

فرضا أهل البيت النبوي عن الفتوحات التي قام بها الخلفاء الأوائل يمكن دعوى الاطمئنان به، لكن غاية ما يفيد في استنتاج الموقف الفقهي أنّ الخليفة آنذاك كان يمكنه إذا رأى مصلحةً أن يقوم بفعل الجهاد الابتدائي نتيجة ضرورات، ومن الممكن أن تكون الثقافة العامّة آنذاك ترشد إلى ضرورة القيام بتوسعة جغرافية لنطاق الدولة الإسلامية الفتيّة؛ إذ بهذا يصبح الإسلام ديناً عالمياً محميّاً من التعرّض للاندثار بسقوطه في جغرافية صغيرة، وغير محدود ببقعة جغرافية لا تمثل موقعاً

إستراتيجياً في حياة البشر، فضرورات مرحلة الانطلاق والتأسيس تستدعي سياسة من هذا النوع في عالم كانت هذه هي نظمه.

ولعلّ ما يعزّز مثل هذه الاحتمالات ما مال إليه بعض المستشرقين من أنّ الجزيرة العربية كانت تشهد قبيل ظهور الإسلام ظاهرة تصحّر، وأن هذه الظاهرة هي التي دفعت المسلمين للتفكير في الفتوحات خارج نطاق جزيرة العرب، فإذا صحّ هذا التحليل، الذي بُني على النظرية الجغرافية حول الجزيرة العربية، والتي طرحها العالم هوغو فنكلير، واستفاد منها المستشرق الإيطالي ليوني كاتياني، في تفسير ظهور الإسلام ـ بصرف النظر عن صحّة مقولاته ـ فإنّ احتمال الضرورات الزمنية يمكن أن يكون قوياً لصالح التفسير التاريخي لظاهرة الفتوحات دون التفسير النصّي الديني الصرف.

والذي يدفعنا لمثل هذه الفرضيات، التي لا دليل حاسم عليها، وإنّما هي احتمال منطقي يمكن فرضه، أنّنا نتعامل مع أفعال تارةً؛ ومع سكوت عن أفعال تارةً أخرى، والفعل مفتوح على احتمالات، وإذا كان أحدها هو المنصرف لأذهاننا فلأنّ الثقافة الفقهية السائدة قد أنست به؛ نتيجة اشتهار القول بالجهاد الابتدائي، وإلا فلا دافع لتلك الاحتمالات إلا بإقامة الدليل على نفي جميعها، كي يتعيّن تفسير الفعل أو السكوت عنه بفريضة الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّلي.

ونتيجة الكلام حول دليل السيرة النبوية والإسلامية ورسائل النبيﷺ وكتبه أنّها على أبعد تقدير تؤكّد الجهاد الابتدائي تاريخياً، لكنّها لا تستدعيه فقهيّاً بوصفه حكماً أولياً في الشريعة، وإنّما هو حكم قابل للتشريع الزمني نتيجة ضرورات، ومن المعروف أنّ نظام المهم والأهم ونظام الضرورات يجريان في الشريعة الإسلامية

بمختلف أحكامها تقريباً، وليس هنا فقط.

٢.٤. الاستناد إلى الإجماع الإسلامي لإثبات الجهاد الابتدائي

يُستند لإثبات الجهاد الابتدائي ـ بعد الكتاب والسنّة ـ إلى دليل الإجماع، على أساس اتفاق فقهاء المذاهب والفرق الإسلاميّة على شرعية هذا الجهاد ووجوبه، وأنّ مقاتلة الكافرين بملاك الكفر، لا فقط بملاك الدفاع وردّ العدوان، وكلمات الفقهاء في هذا المجال كثيرة، ولا داعي لاستعراضها، فالإجماع المحصّل والمنقول تامّان، ولا أقلّ من الشهرة الفتوائية الواسعة. وحيث يكون الإجماع دليلاً كاشفاً عن الموقف الشرعي فإنّ هذا الإجماع القويّ جدّاً هنا يغدو كذلك تلقائيّاً.

وقفات نقدية مع دليل الإجماع

لكن هذا الإجماع قابلٌ للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن ذهاب مشهور الفقهاء إلى ما قيل أمرٌ لا يصحّ إنكاره، إلاّ أن بعض الفقهاء لا وضوح لكلماتهم في ما يعطي دلالةً على مثل هذا الجهاد، وإنما يتحدّثون عن أصل وجوب الجهاد، دون إشارة إلى نوعيّته، وعلى سبيل المثال: نلاحظ نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «الهداية»، حيث يقول: «الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه، بالنفس والمال، مع إمامٍ عادل؛ فمن لم يقدر على الجهاد معه بالنفس والمال فليخرج بماله من يجاهد عنه، ومن لم يقدر على المال، وكان قوياً ليست له علّة تمنعه، فعليه أن يجاهد بنفسه، والجهاد على أربعة أوجه ـ وساق رواية فضيل بن عياض المتقدّمة ـ، وقد روي أن الكادّ على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله، وروي أنّ جهاد المرأة حُسن التبعّل، وروي أنّ الحج جهاد كلّ

ضعيف»[١]، وبهذا انتهى كتاب الجهاد عنده، فأيّة دلالةٍ في هذا الكتاب على الجهاد الابتدائي، مع احتمال كون مراده هو خصوص الدفاعي؟! والكلمات التي من هذا القبيل ليست بالنادرة، ولاسيما عند القدماء.

هذا كلّه مع الغضّ عما ذكرناه مطلع البحث من ذهاب بعضهم إلى إنكار وجوب غير الجهاد الدفاعي.

ثانياً: إنّه لو انعقد الإجماع صغروياً فهو معلوم المدركية أو مطمأنّ بها، ولا أقلّ من احتمال كونه مدركياً، حيث الآيات الدالّة أو القريبة الدلالة موجودة، وكذا ظاهر بعض الروايات كما أسلفنا، ومعه كيف يكون إجماعاً كاشفاً عن الحكم الشرعي؟!

ثالثاً: لو استُدل بالشهرة فالجواب أوضح، وهو أنه لا حجية للشهرة الفتوائية في حدّ نفسها ـ كما قرّر في علم أصول الفقه ـ إلاّ إذا حصّلت يقيناً، وهو صعبٌ هنا، ولاسيما بعد سريان مسألة المدركية إلى الشهرة أيضاً؛ لأن المدركية لو أسقطت كاشفية الإجماع فهي مسقطة لكاشفية الشهرة بطريقٍ أولى، بعد عدم كون الشهرة دليلاً تعبّدياً بنفسه.

فالإنصاف أن الاستدلال بالإجماع أو الشهرة في مثل هذا الباب الوفير بالأدلّة في غير محلّه. نعم، هو حسنٌ من باب التأييد.

٥.٢. اعتماد دليل العقل في تشريع جهاد الدعوة

إنّ تطهير الأرض من الكفر أمرٌ حسن، وكذلك نشر التوحيد والعدل، وحيث يتوقف تحقيق ذلك على الجهاد الابتدائي فيكون حسناً، بل واجباً.

---

(١) الصدوق، الهداية: ٥٧ ـ ٦٠.

يظهر هذا الدليل في كلمات العديد من الباحثين، ضمن صياغات مختلفة، وإن لم يطرحوه بوصفه دليلاً اجتهادياً.

إلاّ أنّ هذا الوجه وأمثاله واضح الدفع، فالغاية لا شك في حُسنها، بل وجوبها، إنما الكلام في الوسيلة، وشرعية الغاية لا تبرّر شرعية الوسيلة دائماً، ولاسيما أنّ الوسيلة فيها قتلٌ ودم وحروب يذهب ضحيتها بعض المسلمين أيضاً، كما أنّه من غير المعلوم أن تنتهي بمئات السنين، فمثل هذه الوسيلة يصعب القول بأنّ الغاية تبرّرها.

يضاف إلى ذلك أنه من غير المعلوم أنّ الله يريد إبادة غير الإسلام من العالم؛ وذلك بدليل القبول القرآني بنظام الذمّة، فلا ينبغي الاستعجال في رسم صورة الغاية المنشودة قبل مراجعة المصادر الاجتهادية الأخرى، فهذا الوجه ضعيفٌ أيضاً.

خلاصة واستنتاج

وبهذا يتمّ الكلام في أدلّة شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي، وقد تبيّن أنّها لا تنهض لإثبات هذا الجهاد بالعنوان الأوّلي بشكل حاسم؛ حيث إنّه بعد مراجعة مجمل الوقفات لا يحصل لنا اطمئنان ووثوق بتشريع هذا الجهاد. نعم، توجد له بعض الشواهد الجديرة، التي ينبغي وضعها أمام أدلّة نفي هذا الجهاد، وإجراء مقارنات ومقاربات بين أدلّة النظريتين، وقد توصّلنا هناك إلى أنّ بعض الأدلّة الأقوى للجهاد الابتدائي، مثل: إطلاق آية الجزية وحديث ابن عمر المشهور، وسيرة المسلمين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، ولاسيما مع ضمّ سكوت أهل البيت، لا تنهض لمواجهة أدلّة نفي الجهاد الابتدائي من نصوص الكتاب والسنّة، لا سيما بعد وجود

نصوص قرآنية قويّة على نفي هذا النوع من الجهاد.

فالأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، والحرب إمّا دفاعيّة بالمعنى الذي شرحناه للدفاعية؛ أو اضطرارية، تفرضها ظروف طارئة يرجع فيها إلى قيادة الدولة الإسلامية الشرعية. والله العالم.

المرأة ومرجعية الإفتاء

دراسة فقهية استدلالية حول شرعية تقليد المرأة

تمهيد

تناول الفقه الإسلامي في القرن الأخير قضايا المرأة بطرق مختلفة، وقدّمت في هذا المجال رؤى وتصوّرات، وبحجم تنوّع النتائج كانت هناك آليات متنوعة أيضاً في تناول الموضوع، وكانت الآليات المدرسية في الاجتهاد الفقهي واحدةً من مناهج طَرْق قضايا المرأة، وقد قدمت هناك أيضاً نتائج مختلفة وجديدة.

بدوري، سأحاول في هذه الدراسة ـ وبإيجاز ـ تناول موضوع إشكالي في الثقافة الإسلامية اليوم، وهو ثنائي المرأة والمرجعية الإفتائية الدينية، ولما كان الموضوع منتمياً إلى مقولة الفقه الإسلامي، وهدفت الدراسة إلى قراءته من هذه الزاوية، كان من الطبيعي أن نقترب ـ ولو بعض الشيء ـ من لغة هذا الفقه، لهذا أستميح القارئ العذر في استخدام المصطلحات التخصّصية، اللهم إلا إذا كان من أهل الاختصاص أيضاً.

نقطة البحث ومادة الموضوع، تشريح المكوّنات

المسألة التي يدور هذا البحث حولها تتعلّق بقضايا الاجتهاد والتقليد في الفقه الإسلامي وينبني البحث هنا ـ تبعاً لذلك ـ على تجاوز بعض المسلّمات الفقهية في هذا المضمار، وحيث ذكرت في المصادر الفقهية شروط للمقلّد، استعرض الفقه واحداً من هذه الشروط، ألا وهو الذكورة، أي لابد في مرجع التقليد من أن يكون

ذكراً رجلاً فلا يمكن له أن يكون أنثى، مهما بلغ من العلم، لا من ناحية عدم الاعتقاد بإمكان بلوغ المرأة مرتبة الاجتهاد على المعروف، بل من زاوية حقوقية تمنعها من التصدي لمقام الإفتاء، كي يرجع إليها الآخرون في ذلك، وعليه:

أولاً: لا نزاع ـ معتدّ به ـ في إمكانية بلوغ المرأة مكانة الاجتهاد، تماماً كما هي الحال بالنسبة للرجال، والتاريخ شاهد على ذلك.

ثانياً: لا تتعلّق دراستنا بالموضوعات ذات الصلة، من قبيل تصدّي المرأة لمنصب إمامة المسلمين بمختلف معانيها، أو تصديها منصب القضاء، أو إمامتها للجماعة أو مسألة الأخذ بشهادتها أو ما شابه ذلك، فهذه الموضوعات مختلفة من الزاوية الموضوعية عن محور دراستنا، وإن كان البحث الاجتهادي ـ كما سنرى ـ يستعين بها في الحصول على نتائج فقهية داخل موضوعنا هنا.

وسوف نلاحظ وجهة نظر تربط بين مسألة الإفتاء والولاية، وسنتطرق لها بإذن الله تعالى.

ثالثاً: إن موضوعات مثل قضاء المرأة وولايتها وشهادتها وإمامتها للجماعة و.. سوف نفترضها في هذه الدراسة مسلّمة، وإلا فنحن نعتقد بإمكان النقاش في بعضها، لكننا سنتعامل معها بوصفها ثوابت مؤكّدة قدر الإمكان، وعلى سبيل المثال فقط نذكر أن الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) يصرّح في كتاب القضاء والشهادات بأنه لا دليل على اشتراط الذكورة في القاضي بحيث تكون معتبرةً، عدا ادّعاء غير واحدٍ من الفقهاء عدمَ الخلاف[١]، وهذه شهادة ليست بالهيّنة، لكننا سنغض الطرف عن هذا الموضوع الآن وأمثاله.

---

(١) مرتضى الأنصاري، القضاء والشهادات، ج ٢٢ من سلسلة المصنفات: ٢٢٩.

رابعاً: تستوعب مسألتنا تقليد المرأة المجتهدة نفسها من جهة، كما وتقليد غيرها لها من جهة ثانية، فليس البحث في رجوع الغير إليها فحسب، بل حتى في تقليدها لنفسها على تقدير بلوغها مرتبة الاجتهاد، وإن كان الجدل الفقهي متركّزاً ـ بشكل أكبر ـ على المحور الأول، أي تقليد الغير لها.

الرصد التاريخي للفقه الإسلامي

تبدو المعطيات التاريخية لهذا الموضوع ـ أي موضوع المرجعية الافتائية ـ غير متكافئة بين الفقه الشيعي والفقه السنّي، فلم نجد ظهوراً جاداً له في الفقه السني مؤخراً، على خلاف الحال في الفقه الشيعي، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ظاهرة الانحسار النسبي لموضوعة التقليد نفسها في الفقه السني قياساً بما عليه الحال في الفقه الشيعي الإمامي، فلم يتم تناول مسألة المرجعية سنياً كما تلقاها الفكر الشيعي لتأخذ حيّزاً كبيراً من الحياة الشيعية مؤخّراً.

على أيّة حال، يبدو أن الفقه السني، أو غير الإمامي، لم يشرط ـ بالاتفاق أو شبه الاتفاق على الأقل ـ منصب الإفتاء بالذكورة، فابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) يتعرّض في «الإحكام في أصول الأحكام» لشروط الاجتهاد والمُفتي والمستفتي، دون أن يشير إطلاقاً إلى شرط الذكورة[١]. وعلى المنوال نفسه، يعقد أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) في كتاب اللمع باباً خاصاً بشروط المُفتي والمستفتي دون أن يذكر شرط الذكورة، ولو على نحو القيل[٢]، وهكذا الحال مع الغزالي (٥٠٥هـ) في مباحث الاجتهاد والتقليد من كتاب المستصفى[٣]، إذ لم يكن هناك ـ وكذا في فواتح

(١) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام: ٥: ١١٣ـ١٣٠.
(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ٢٥٤ ـ ٢٥٧.
(٣) الغزالي، المستصفى ٢: ٥٠٩ ـ ٦٣١.

الرحموت للأنصاري المطبوع على هامشه[١] ـ أي عين أو أثر لمسألة الذكورة في الاجتهاد أو التقليد.

وهكذا يصرّح الشيخ حسن العطار، صاحب الحاشية المعروفة على جمع الجوامع للسبكي، بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد، لإمكان الاجتهاد لهنّ رغم نقص عقولهن[٢]، وإن كان كلامه في الاجتهاد بالمدلول المطابقي.

ولمزيد من تأكيد الموضوع في المشهد السني، ينقل ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) في المغني أنه حكي عن ابن جرير الطبري قوله بجواز تولّي المرأة القضاء، ثم يجيب عنه ـ أي ابن قدامة ـ بأنه يجوز لها أن تكون مفتيةً لا قاضية، مرسلاً أمر إفتائها إرسال الواضحات[٣].

وفي كتاب أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ) تصريح بعدم اشتراط الذكورة في المفتي[٤]، وينصّ الإمام النووي (٦٧٦هـ) في المجموع ـ بعد ذكر جملة شروط في المُفتي ـ على تساوي الرجل والمرأة في الإفتاء، وعدم اشتراط الذكورة، مرسلاً الأمر ـ ككثيرين غيره ـ إرسال المسلّمات[٥].

وفي روضة الطالبين لمحيي الدين النووي (٦٧٦هـ) لا ينصّ كما في المجموع على

(١) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢: ٥٩٨ ـ ٦٥٩.

(٢) حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع للسبكي ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٣) ابن قدامة المقدسي، المغني ١١: ٣٨١، دار الفكر.

(٤) ابن الصلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي: ١٠٦، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

(٥) النووي، المجموع شرح المهذب ١: ٤١، دار الفكر؛ وله أيضاً: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: ١٩، دار الفكر، دمشق، والجفّان والجابي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، وقد جمع النووي في هذا الكتاب آراء ثلاثة من أعلام السنّة: الصيمري، والخطيب البغدادي، والشهرزوري.

عدم المنع عن إفتاء المرأة، لكنه يستعرض شروط المفتي ويبحث فيها، دون إشارة إلى الذكورة ونحوها[١].

ويستعرض ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) في كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين» ما يسمّيه: المكثرين والمتوسّطين والمقلّين في الإفتاء، ناصّاً على أنّ منهم جميعاً الرجال والنساء، ذاكراً أسامي بعض النساء في كل فريق من الفرقاء الثلاثة منهنّ: عائشة، وأم سلمة، وأم عطية، وصفية، وحفصة، وحبيبة و...[٢].

ومن النصوص الحاسمة مؤخّراً، نص الموسوعة الفقهيّة الكويتية، حيث ذكرت أنّ عدم اشتراط الذكورة في المُفتي حكم اتفاقي[٣].

وهكذا نجد تتالياً في النصوص السنيّة ترفض هذا الشرط، ففي الفتاوى الهندية (مذهب أبي حنيفة) أنه لا تشترط الذكورة في المُفتي ولا الحرية[٤]، وفي كشاف القناع للبهوتي (١٠٥١هـ) أنّه تصحّ فتوى العبد والمرأة و..[٥]، وقد ذكر علاء الدين الحصفكي (١٠٨٨هـ) في «الدر المختار» عدم اشتراط الذكورة ولا الحرية ولا النطق في الإفتاء[٦].

أما على صعيد الفقه الشيعي الإمامي، فقد لاحظنا بعد مراجعة الموضوع في المصادر الفقهية أنّ أوّل من أثار هذا البحث كان الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في

(١) النووي، روضة الطالبين ٨: ٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين ١: ١١ ـ ١٤.

(٣) الموسوعة الفقهيّة ٣٢: ٢٦.

(٤) الفتاوى الهندية ٣: ٣٠٩، طبعة دار إحياء التراث العربي.

(٥) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع ٦: ٣٨٠، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

(٦) علاء الدين الحصفكي، الدر المختار ٥: ٤٩٨، طبعة دار الفكر، ١٤١٥هـ.

مباحث القضاء من كتاب الروضة البهية، مدعياً الإجماع عليه ـ على خلاف في تفسير ادّعائه هذا ـ حيث قال: «وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء وهي: البلوغ، والعقل، والذكورة، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة، والحرية، والبصر على الأشهر..»(١).

وحيث لم يكن مبحث الاجتهاد والتقليد متداولاً ـ باستقلال ـ في المصنّفات الفقهية الإمامية، كانت موضوعاته تدرس في علم أصول الفقه، وأحياناً في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه نفسه، وقد لاحظنا ثلاثة أنواع من المصادر الأصولية التي عالجت هذا البحث هي:

١ـ المصادر التي تقع قبل حقبة الحركة الإخباريّة، أي قبل القرن العاشر الهجري، وقد تعرّضت هذه الكتب الأصولية في مباحث الاجتهاد والتقليد منها لمباحث مثل التصويب والتخطئة، وتعريف حقيقة الاجتهاد، وبيان أن أحكام النبي صلى الله عليه وآله ليست اجتهادية، وجواز أو عدم جواز التقليد في أصول الدين، وبيان ما يتوقف عليه الاجتهاد من علوم و..

ولم نجد في هذه المصادر ذكراً لشرط الرجولة في المُفتي، رغم أنها أفردت بحثاً حمل عنوان: صفات أو صفة المُفتي والمستفتي، فليراجع مثل «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، و«العدّة» للطوسي (٤٦٠هـ)، ومعارج الأصول للمحقق الحلي (٦٧٦هـ)، وتهذيب الوصول إلى علم الأصول، وكذلك مبادئ الوصول للعلامة الحلي (٧٢٥هـ)، و..(٢).

(١) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٦٢.

(٢) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٧٩٢ ـ ٨٠٤؛ والطوسي، العدّة ٢: ٧٢٣ ـ ٧٣٥؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ٢٧٥ ـ ٢٨١؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى

٢ـ المصادر التي جاءت في إطار الصراع الإخباري ـ الأصولي، ولم نجد فيها حديثاً عن هذا الموضوع إطلاقاً، فلتراجع مصنّفات الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على سبيل المثال، مثل كتابي الفوائد الحائرية، والرسائل الأصولية، للتأكّد من ذلك[1].

٣ـ المصادر الأصولية المتأخرة التي عالجت في خاتمتها مباحث الاجتهاد والتقليد، وقد تعرّضت هناك لحقيقة الاجتهاد، وما يحتاج إليه فيه، كما تعرّضت لشروط المقلّد ذاكرةً منها الحياة، والأعلمية، وتعرّضت أيضاً لمبحث الاجتهاد المتجزئ، كما تناولت مبحث التخطئة والتصويب و..

وهذا النوع من المصنّفات لم نجد فيه ذكراً لشرط الذكورة، رغم التعرّض لبعض شروط مرجع التقليد، كالحياة والأعلمية، فليلحظ في ذلك ما كتبه ـ على سبيل المثال ـ الشيخ حسن في مقدّمة معالم الدين الأصولية، والشيخ البهائي في زبدة الأصول، والخراساني في كفاية الأصول، والمشكيني في حواشي الكفاية، والعراقي في مقالات الأصول، وكذلك في نهاية الأفكار، والإصفهاني في نهاية الدراية، والخوئي في مصباح الأصول و..[2]، وقد شذّت بعض الكتب الأصولية عن ذلك،

علم الأصول: ٢٧٧ ـ ٢٩٩؛ ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠ـ٢٥٠.

(١) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية:١٣١ ـ ١٣٣؛ والرسائل الأصولية، رسالة الاجتهاد والأخبار:١٥ ـ ٢٢٩؛ وانظر في هذا السياق أبو القاسم بن زين العابدين كريم، كتاب اجتهاد وتقليد (فارسي)، وهو كتاب سطر في القرن الرابع عشر الهجري، كما وانظر كتاب الوافية للفاضل التوني حيث ذكر فيه مباحث الاجتهاد والتقليد، وذكر شروط المقلَّد والمفتي دون أدنى إشارة لشرط الذكورة، راجع: الوافية: ٢٤٣ـ٣١٧.

(٢) الشيخ حسن، معالم الدين: ٢٣٨ ـ ٢٤٨؛ والبهائي، زبدة الأصول: ١٥٩ـ ١٦٨؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٥٢٨ ـ ٥٤٨؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٥: ٢٧١ـ ٣٥٨؛

فتعرّضت لموضوع الذكورة، وستظهر في مطاوي هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

وقد لاحظنا أن هذا البحث لم يلقَ حضوراً في الميدان الفقهي، رغم الإشارة السالفة للشهيد الثاني في الروضة، وإذا لقي حضوراً فهو ضعيف وبسيط جداً، حتى أن الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) المعروف بتفريعاته الفقهية يخصّص رسالةً للاجتهاد والتقليد، ويفصّل فيها شروط المقلَّد ولا يذكر عدا البلوغ والعقل والإيمان والاجتهاد، باحثاً في الحياة والأعلمية، دون أن يشير بتاتاً إلى فكرة الذكورة[1]، وسوف نضيف لدى الحديث عن دليل الإجماع المقام على شرط الذكورة كلاماً آخر أيضاً يفيد في تكوين صورةٍ تاريخية.

وقد استمرّ الوضع على هذا المنوال إلى أن جاء السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ) وذكر شرط الذكورة في مرجع التقليد في كتابه «العروة الوثقى»[2]، وذلك بدايات القرن العشرين الميلادي، حيث تحوّل هذا الموضوع ـ تبعاً لتحوّل كتاب العروة إلى مادة تدور حولها الدراسات الفقهية ـ إلى مادة تدرس في الفقه الإمامي على نطاق واسع، وشاهدنا له حضوراً جاداً في البحث الفقهي منذ تلك الفترة وحتى عصرنا الحاضر.

ولرصد المشهد في الفترة الأخيرة، لاحظنا وجود رأيين في هذا المجال:

والعراقي، مقالات الأصول ٢: ٤٩١ ـ ٥١٢؛ ونهاية الأفكار ٤، ق٢: ٢١٥ـ ٢٦٩؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٤٢٥ ـ ٤٨٧؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ٤٩٥ ـ ٥٠٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٣٤ ـ ٤٦٦؛ وله أيضاً: دراسات في علم الأصول٤: ٤٢١ـ٤٤٤، بقلم السيد علي الشاهرودي و..

(١) الأنصاري، رسالة في الاجتهاد والتقليد (ضمن كتاب مجموعة رسائل فقهية وأصولية صادرة عن مكتبة المفيد في قم، إيران): ٤٥ـ٩٦، لاسيما ما بعد صفحة ٥٧.

(٢) محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٤، طبعة جامعة المدرسين.

الرأي الأول: وهو الرأي السائد مؤخّراً، ويتبنّى وجهة نظر صاحب العروة في اشتراط الذكورة، ومن أنصار هذا الرأي ـ غير اليزدي صاحب العروة ـ كل من المحقق الجواهري (١٣٤٠هـ)، والفيروزآبادي (١٣٤٥هـ)، والميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، والشيخ عبد الكريم الحائري (١٣٥٥هـ)، والمحقق العراقي (١٣٦١هـ)، ومحمد حسين كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) والسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، وعبد الهادي الشيرازي (١٣٨٢هـ)، والشيخ محمد رضا آل ياسين (١٣٧٠هـ)، وآية الله محمد الخوانساري (١٤٠٥هـ)، والإمام الخميني (١٤٠٩هـ) والسيد الخوئي (١٤١٣هـ)، والسيد الكلبايكاني (١٤١٤هـ)[1].

وقد استمرّت هيمنة هذا الرأي على الموقف الفقهي حتى العصر الحاضر، حيث يذهب أكثر مراجع التقليد المعاصرين إلى هذا الشرط، كالسيد السيستاني، والشيخ التبريزي، والوحيد الخراساني، والشيخ محمد تقي البهجت، والسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، و..[2]، وقبل صاحب العروة، وجدنا تبنّي هذا الموقف من

(١) المصدر نفسه، حيث لم يسجّلوا تعليقاً على متن العروة؛ ومنهم أيضاً: السيد محمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٩؛ والملاحظ أنّ السيد أبا الحسن الإصفهاني ومعه الإمام الخميني لم يذكرا في رسالتهما العملية العربية المعروفة شرط الذكورة فراجع: وسيلة النجاة١: ١١، م٣؛ وتحرير الوسيلة١: ٣، م٣.

(٢) راجع: موسى الشبيري الزنجاني، رسالة توضيح المسائل ١: ٤؛ ومحمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين ١: ٨؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٦؛ وعلي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين ١: ١٠؛ وهو رأي جواد التبريزي والفاضل اللنكراني كما في رسالة توضيح المسائل (شش مرجع): ٢٠ـ ٢١؛ وتنقيح مباني العروة ١: ٥٨ـ ٥٩؛ ولطف الله الصافي الكلبيكاني، توضيح المسائل: ٤؛ وناصر مكارم الشيرازي، رسالة توضيح المسائل: ٨؛ وهو ظاهر محمد تقي البهجة في رسالة توضيح المسائل: ٧؛ وحسين وحيد الخراساني، توضيح المسائل: ١٧٣؛ وحسين النوري الهمداني، رسالة توضيح المسائل: ١٢؛ ومحمد علي

بعض الفقهاء من أمثال السيد المجاهد محمد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) في كتابه «مفاتيح الأصول»[١].

الرأي الثاني: وهو الرأي المخالف لما ساد في الفترة الأخيرة بالخصوص، وقد ذهب إليه المحقق الإصفهاني (١٣٦٥هـ) في رسالته في الاجتهاد والتقليد، متوقّفاً فقط في موضوع التسالم[٢]، والسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ) في المستمسك[٣]، وإن كانا لم يعلّقا على العروة في شرط الذكورة، مما يعني تبنّيهما هذا الرأي المخالف علمياً لا فتوائياً[٤].

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً السيد رضا الصدر[٥]، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين[٦]، كما مال إليه العلامة السيد محمد حسين فضل الله[٧]، وتبناه الشيخ محمد الجيلاني[٨]، ولم يذكره صريحاً كشرطٍ الشيخ يوسف الصانعي في رسالته: توضيح المسائل[٩]، وهو الظاهر من السيد تقي القمي أيضاً في مباني منهاج

كرامي، رسالة توضيح المسائل: ٦؛ وحسين علي منتظري، رسالة توضيح المسائل: ٤؛ نعم، احتاط وجوباً في هذا الشرط عبد الكريم الموسوي الأردبيلي في رسالة توضيح المسائل: ٢؛ وتبنّى الاحتياط أيضاً الفيروزآبادي في عناية الأصول٦: ٢٩٣ـ٢٩٤.

(١) السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول (حجري): ٦١٣.

(٢) محمد حسين الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد، ضمن كتاب بحوث في الأصول: ٦٨.

(٣) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣.

(٤) نصّ على الشرطية محسن الحكيم في منهاج الصالحين ١: ٦.

(٥) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٦) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١ ـ ٢٨٣.

(٧) محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ١٢٤ـ١٢٦، لكنه نصّ على الشرطيّة في رسالته العملية: فقه الشريعة ١: ١٥.

(٨) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٥ ـ ٦: ١٥١ ـ ١٦٧.

(٩) يوسف الصانعي، رسالة توضيح المسائل: ٦.

الصالحين[١]، ومن شريعتمدار الجزائري في النور المبين[٢].

كانت هذه صورة موجزة للمشهد التاريخي والمعاصر فقهياً من مسألة شرط الذكورة، وسوف نستعين بهذه الصورة في الأبحاث القادمة إن شاء الله تعالى.

ونحاول ـ بدايةً ـ استعراض موقف النظرية القائلة بعدم شرط الذكورة في مرجع التقليد، ثم نعقبها بذكر أدلّة النظرية الذاهبة إلى هذا الشرط، لنحاول بعد ذلك الخروج بنتيجة وموقف إن شاء الله تعالى.

١. نظرية شرعيّة تقليد المرأة أو عدم اشتراط الذكورة في مرجع التقليد

وحاصل ما يمكن إقامته من أدلة لإثبات عدم اشتراط الذكورة في مرجع التقليد ما يلي:

الدليل الأول: إن مبدأ قدرة المرأة على بلوغ مرتبة الاجتهاد، مما لا إشكال فيه من الناحية التكوينية، بل قد حصل ذلك تاريخياً، كما تشهد له كتب التاريخ والتراجم وغيرها، وهذا معناه أن المرأة ببلوغها مرتبة الاجتهاد يحصل لها القطع واليقين بالحكم الواقعي أو الظاهري، ومعه كيف يجوز لها تقليد غيرها ممن قد يخالفها الرأي؟! ومن ثم لا تكون مشمولةً للبناء العقلائي في رجوع الجاهل إلى العالم بعد فرض خروجها عن الجهل.

وبعبارةٍ أخرى، إن ما دلّ على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره ـ أو عدم لزومه عليه كما هو مبنى جماعة ـ يجري في المرأة تماماً كما يجري في الرجل، فلا معنى لإلزامها بالتقليد بعد بلوغها مرتبة الاجتهاد.

(١) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠.

(٢) شريعتمدار الجزائري، النور المبين: ١٢٢.

وهذا الدليل يثبت ـ فقط ـ شرعيّة تقليد المرأة نفسها، إذا بلغت مرحلة الاجتهاد، وقد يقال: إنّه يحتاج لإتمامه إلى نقض وجهة النظر القادمة، والتي تقول بأن في رأي المرأة نقصاً، الأمر الذي قد يلغي ـ ولو تعبّداً ـ شرعية تقليدها لذاتها، إلا أنّ هذا الكلام لا محلّ له هنا حتى لو تمّت تلك النظرية فإن المفروض حصول القطع لها بالواقع أو الظاهر، ولا معنى لسلب الحجية عن هذا القطع بعد حصوله، إلا إذا بنينا في مباحث أصول الفقه على إمكان ذلك بعد اعتبار قطعها بحكم القطع الذاتي، والخلاف مبنائيّ. وسوف نتعرّض لهذا الرأي ـ أي نقصان رأي المرأة وعدم الاعتداد باجتهادها ـ وندرسه ضمن أدلّة القول باشتراط الذكورة في الإفتاء.

الدليل الثاني: التمسّك بالأدلّة العامة المثبتة لمبدأ التقليد، فإن في هذه الأدلّة إطلاقاً يشمل كون المقلَّد أنثى، وأبرز هذه الأدلة:

أولاً: العمومات والمطلقات اللفظية الواردة في الكتاب والسنّة من مثل: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنبياء: ٧)، و﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَ..**﴾ (التوبة: ١٢٢)، إلى غيرها من الأدلّة العامة غير المقيّدة بقيد الذكورة.

ثانياً: الارتكاز والسيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، بلا فرقٍ ـ جزماً ـ بين كون العالم ذكراً أو أنثى، فإن هذا المبدأ يعمل به العقلاء غير ناظرين فيه إلى الجنس المرجوع إليه من الذكورة والأنوثة، وهذا معناه قيام ارتكازهم وبنائهم على الرجوع حتى إلى الأنثى دون وجود ردع شرعي عن هذا البناء[1].

وهذا الدليل ربما يناقش من جهات:

---

(١) أصل عمومية الارتكاز العقلائي مما لا يكاد يختلف فيه أحد من الفقهاء.

الأولى: إن الأدلة اللفظية ليست في مقام البيان من حيث شروط الرجوع إلى أهل الذكر أو غيرهم، وإنما هي بصدد تأسيس مبدأ الرجوع إلى العالم، ومعه لا يمكن التمسّك بإطلاقها لنفي شرطٍ ما أو قيد مخصوص.

والجواب: إن النوع الأول من أدلة التقليد، ليس تأسيساً لمبدأ تشريعي جديد، بل هو إرشاد إلى المرتكز العقلائي العام في رجوع الجاهل إلى العالم، ومعه تتحدّد مساحته تبعاً للمرتكز المرشد إليه، وحيث أثبتنا انعقاد السيرة العقلائية على الرجوع مطلقاً، كانت دلالة النصوص متّسعةً من هذه الناحية أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى، الإطلاق منعقدٌ في المرشَد إليه لا في الإرشاد، وفي المدلول عليه لا في الدلالة، وهذا كاف للتمسّك بالنصوص العامة لنفي شرط الذكورة أو نحوها.

نعم، لن تكون الأدلة اللفظية مستقلةً حينئذٍ عن الارتكاز العقلائي، وهذا ممّا لا ضير فيه، بعد أن كان استدلالنا بمجموع النوعين من الأدلة، كما هو ظاهر.

الثانية: إن هذه الإطلاقات منصرفة إلى الرجل، لعدم معهودية تصدّي النساء لشؤون الإفتاء، ومعه لا مجال للتمسّك بها، فإن الانصراف يهدم الإطلاق، كما هو المقرّر في أصول الفقه[1].

والجواب: إنه من غير الواضح منشأ دعوى الانصراف هذه، فهل يراد ادعاء أن مثل عنوان أهل الذكر أو ما جاءت فيه ضمائر منفصلة مثل«ارجعوا إلى من...» منصرف استعمالاً للرجال، وهو ما لا يخفى ضعفه ووهنه، وعليه فالانصراف

---

(١) السبزواري، مهذب الأحكام ١: ٣٩؛ ومحمد حسن المرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ١: ٤٣٢؛ وعلي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٧، ١٤٨؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ٤٢٣؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٩.

المدّعى هنا ناشئ عن كثرة الفقهاء الذكور، مما يعني أن نشوءه منطلق من كثرة الوجود لا كثرة الاستعمال، وهو غير موجب لهدم الإطلاق على ما قرّر في أصول الفقه أيضاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه المناقشة ـ إن تمّت ـ فإنّما تتمّ في الأدلّة اللفظية التي يتصوّر فيها انصراف يهدم الإطلاق، لا في مثل الارتكاز العقلائي الدائر أمره بين الوجود واليقين وعدمهما، مما يلغي فيه معنى النص الإطلاقي حتى يجري الحديث فيه عن الانصراف، كما هو واضح.

الثالثة: إن المستدلّ غفل عن العمومات العليا التي خصّصتها أدلّة شرعية التقليد نفسها، وهذه الأدلة هي عمومات ومطلقات النهي عن العمل بالظن، خرج منه الظن التقليدي (والمراد بالظن التقليدي هنا مطلق عدم العلم في مورد الرجوع إلى قول الغير)، وبقي الباقي تحت العموم، وعليه، فلو شك في مورد أنه مشمول لدليل التقليد، كما في حال الأنثى، جرى الرجوع إلى عمومات النهي عن اتّباع الظن لإثبات عدم الجواز، مما يعني عدم شرعيّة التقليد بحسب النتيجة.

وبعبارة أخرى، المحرز تخصيص أدلة التقليد لعمومات النهي في مورد الرجل، ومعه يبقى غيره تحت العمومات ولا يكون مشمولاً لأدلّة الجواز[1].

ويرد عليه: إن مفروض المستشكل وقوع الشك في أدلة التقليد ومدى دلالتها على الشمول لغير الرجل، وهو ما ينفيه المستدل بادعائه انعقاد الإطلاقات والعمومات على الشمول لغير الرجل مع عدم وجود انصراف فيها، أو قيام الارتكاز مع عدم الردع، ومعه كيف يمكن إدخال المرأة في دائرة عمومات النهي بعد التأكّد من شمول المخصّص المنفصل لها؟!

(١) محمد المجاهد، مفاتيح الأصول: ٦١٢.

الرابعة: إنّ شرط التمسّك بالسيرة العقلائية كونها جاريةً عصر المعصومين، وهو أمرٌ غير محرزٍ في المقام، فلم تتصدّ المرأة للإفتاء في عصرهم حتى يكون سكوتهم حجةً وإمضاءً[١].

والجواب ما قرّروه في علم أصول الفقه بمباحث موسّعة نسبياً من أن العبرة في الإمضاء هو إمضاء النكتة العقلائية المرتكزة لا الواقع العملي للعقلاء، وهذا البناء الذهني العقلائي المرتكز كافٍ في إمضاء الشارع للسيرة، على ما حقّقوه مفصلاً، فالخلاف مبنائي.

وبهذا ظهر صحّة التمسّك بأدلة شرعية التقليد لاسيما منها الارتكاز العقلائي، نعم، هذا الدليل موقوف على عدم وجود مخصص أو مقيد للعمومات والمطلقات المجوّزة للتقليد، وكذلك على عدم وجود رادع عن السيرة والبناء العقلائي، وقد ذكر أنصار عدم جواز تقليد المرأة أدلة قالوا: إنها مخصصة أو مقيدة أو رادعة، فلابد من بحثها ليعرف ـ عبر ذلك ـ سلامة هذا الاستدلال.

الدليل الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء المتأخّرين من التمسّك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت له: إن معنا صبياً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مُر أمّه تلقى حميدة، فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟ فأتتها، فسألتها كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه، وجرّدوه، وغسّلوه كما يجرّد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ومُري الجارية أن تطوف به في البيت وبين الصفا والمروة»[٢].

---

(١) هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٥: ٦٨.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧، كتاب الحج، باب كيفية حجّ الصبيان، ح١.

وتقريب الاستدلال بالرواية أن الإرجاع إلى حميدة كان إرجاعاً في الحكم لا في أخذ الحديث، مضافاً إلى أن حميدة نفسها بحسب الرواية عينها، لم تنقل للمرأة حديثاً أو ترو لها رواية، بل أعطتها حكماً شرعياً، مما يدلّل على أن المقام مقام إفتاءٍ وتقليد لا مقام روايةٍ أو نقل[1].

ونوقش الاستدلال بالرواية بأنها غير ظاهرة في الحكم والإفتاء بقدر ما هي ظاهرة في نقل الحكم وتعليمه، فلا معنى للتسرية في غير محلّها[2].

ويجاب عنه بأن نقل الحكم لا على شكل رواية هو عين الإفتاء في تلك الأيام، أفهل كان سائر الفقهاء في تلك العصور ـ أي في النصف الأول من القرن الثاني ـ يقومون في ممارساتهم الاجتهادية بأكثر من فهم النص الحرفي للمعصومعليه السلام، ثم ينقلون ما فهموه للناس؟!

إلا أن مثل هذه الرواية قاصرة في لغتها ـ إنصافاً ـ عن إفادة جواز تقليد المرأة، ذلك أن هناك احتمالاً ـ استوقفني ـ في أن يكون مراد الإمامعليه السلام، أن تُسأل حميدة كيف تصنع هي بصبيانها، خصوصاً مع استخدام صيغة الجمع في الصبيان مع أنّ المرأة السائلة كان معها صبي واحد، لكن حميدة أجابت بصيغة الحكم دون صيغة الإخبار، وهذا معناه أن الإمام إنما أرجع إليها لتخبر ماذا تصنع هي مما عرفته عن الإمامعليه السلام، ويكونعليه السلام ممضياً فعلها هذا.

الدليل الرابع: التمسّك بسكوت الأئمةعليهم السلام عن إفتاء أم المؤمنين عائشة، بل عن اتفاق أهل السنّة على جواز تقليد المرأة، وقد كان الأمران ـ أي إفتاء عائشة وإجماع أهل السنة على الجواز ـ بمرأى من أهل البيتعليهم السلام ومسمع، ولم يصدر منهم شيء،

---

(١) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٦.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٤.

ولو صدر لوصلنا شيء منه، مما يدلّ بمجموعه على الإمضاء[١].

وهذا الاستدلال كأنه مبني على ما نسب إلى السيد البروجردي من أن الفقه الإمامي بمثابة الحاشية على فقه أهل السنة، بحيث يلزم الأئمة عليهم السلام ببيان ما يخالف الحق في ذلك الفقه، فبعد افتراض إجماع الفقه السني على الجواز وسكوت الأئمة عليهم السلام يعلم رضاهم بما اتفق عليه أهل السنة.

وقد يناقش هذا الدليل من ناحيتين:

الناحية الأولى: إن الشقّ الثاني منه، وهو إجماع أهل السنّة على الجواز بمرأى من أهل البيت، يمكن التوقّف فيه، فالمعلومات التاريخية التي وصلتنا حول هذا الموضوع لا تحكي عن الموقف السنّي في تلك الحقبة بوضوح، نعم، هي تحكي عن بدايات القرن الرابع الهجري تقريباً فما بعد، وهذا يعني نهايات الغيبة الصغرى بحسب العقيدة الإمامية، ومن ثم لا دليل على أنّ موضوعاً من هذا القبيل كان مطروحاً على بساط البحث الجادّ في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، نعم، نُسب إلى أبي حنيفة كلام في المرأة القاضية، لكنه ـ على تقدير صدوره ـ لا يعلم أنّه بحيث كان رائجاً يستدعي تصدّي الأئمة له.

وبعبارةٍ أخرى، يحتمل أن لا يكون هذا الموضوع في تلك الحقبة مثاراً أصلاً في الوسط السنّي بشكل جادّ، أو يكون مثاراً على نطاق محدود دون أن يدخل ساحة التداول العام، والشواهد التاريخية لا تؤكّد ذلك بحجم اليقين به، وإن كان الاحتمال المعتدّ به موجوداً، ومعنى ذلك عدم إمكان التمسّك بالسكوت لإثبات الإمضاء، كما هو معلوم.

الناحية الثانية: إنه من غير الضروري أن يكون ردع الأئمة عليهم السلام عن خطأ ما في

(١) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٧.

الثقافة الإسلامية والفقه السنّي عبر إصدار نصّ معارض لمضمون ما اتفق عليه أهل السنّة أو فعلته بعض نساء الصدر الأول، فإن هذا أحد أشكال الردع وبيان الخطأ، وثمة شكل آخر يتبلور عبر تكوين وعي متشرّعي لا يسمح بانعقاد حكم من قبيل ما اتفق عليه الفقه السنّي، بل يراه بارتكازه منافياً للشريعة، وهذا كافٍ في تحقيق الردع وبيان الحق، ومن غير البعيد أن يكون أهل البيت عليهم السلام قد استخدموا هذا السبيل عبر عشرات من النصوص التي تفيد تنحّي المرأة عن مثل هذه المجالات، مثل إمامة الجماعة، ومنصب القضاء، والشهادة، إضافة إلى ما دلّ على عدم تولّيها شيئاً، وما دلّ على ضعفها، ونقصان عقلها، وعدم مشاورتها وما شابه ذلك، فإنّ هذا الحجم الهائل من النصوص يمكنه ـ بتراكمه ـ أن يساهم في تكوين ارتكاز متشرّعي رادع بنفسه، يكون له من قوّة الردع ما قد لا يكون لنصّ صريح.

وما قلناه في هذه المناقشة بناحيتها الثانية في غاية المتانة من وجهة نظرنا، بيد أنها تفتقر إلى إثبات مفرداتها، وسوف نتعرّض لاحقاً لهذه المفردات التي قد يدّعى مساهمتها في تكوين بناء متشرعي، لنرى مدى جدوائيّتها في ذلك، بل حتى لو فرض صحّة هذه المفردات، ليس هناك ما يؤكّد وجود ردع ارتكازي متشرعي نتيجتها، ذلك أن هذه النصوص عرفتها الساحة السنّية ـ ولو بعد حقبة الحضور ـ ربما شبه ما عرفها المناخ الشيعي، والمفترض أنها لم تفعل فعلها في تكوين ردع ارتكازي في المجتمع الديني السنّي ما قد ينفي ضمانها تحقيق الردع في المجتمع الشيعي، ولا أقلّ من الشك القويّ المضعف للمناقشة.

الدليل الخامس: التمسّك بما دلّ على حجية الرواية، حيث صرّحوا فيها بعدم الفرق بين الرجل والمرأة(١)، مع ادعاء أن الملاك في باب الرواية والإفتاء واحد،

(١) انظر على سبيل المثال: المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٢: ٥٠؛ ومحمد المجاهد،

والوجه في هذا الكلام أن أدلّة حجية الرواية مثل آية النفر وسؤال أهل الذكر هي بعينها أدلّة حجية الفتوى، فكيف يمكن التمسّك بإطلاقها في الرواية لجواز رواية المرأة دون الفتوى حتى يحكم بعدم جواز تقليدها؟!(١).

إلا أن هذا الوجه قابل للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن أدلّة الفتوى والرواية مختلفة على بعض المباني، فآية النبأ من أهمّ الأدلة اللفظية عند كثير من الأصوليين على حجية الخبر، إلا أنه لا شأن لها عندهم بالفتوى، فلا دليل على وحدة المدرك فيهما دائماً.

ثانياً: إن بناء العقلاء وإن قام على الأخذ بالخبر والفتوى معاً، إلا أن الملاك مختلف، فتلك من باب الظن بإصابة الواقع، وهذا من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، ومن الواضح أن الخبر يؤخذ به من باب حسيّته، أما قول أهل الخبرة فيؤخذ به من باب حدسيّته، ولعلّ وحدة الجانب الحسّي بين الرجل والمرأة يجيز الأخذ بروايتها، فيما تتدخل نكتة الحدسيّة للمنع الشرعي عنه، انطلاقاً من رؤيةٍ شرعية لعقل المرأة ورأيها أو انطلاقاً من رؤية لمستلزمات وظيفة المرجعية من الاختلاط وغيره.

وبعبارةٍ ثانية، وحدة الدليل تفيد اقتضاء الإطلاق في الفتوى والرواية، وهذا ممّا يسلّم به الجميع أن مثل السيرة العقلائية ـ على الأقل ـ شاملٌ في الموردين للرجل والمرأة، إلا أن هذا لا يمنع من ورود دليل خاص في الفتوى دونه في الرواية؛ لاختلاف خصوصيات الحسيّة والحدسيّة أو التصدّي لمنصب الإفتاء دونه في الرواية، وعليه فلم يقدّم هذا الدليل شيئاً علاوةً على ما اقتضاه الدليل الثاني

مفاتيح الأصول (حجري):٣٦٩ و..

(١) محمد حسين الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد: ٦٨؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٤.

المتقدّم، فتبقى دلالته موقوفةً على عدم ورود دليل مخصّص للعمومات أو رادع للسيرة.

نعم، ينفع هذا الاستدلال لردّ دعوى الانصراف إلى الرجل ـ في الجملة ـ في خصوص الفتوى، فيصلح نقداً عليهم بعدم ادعائهم الانصراف في أمر الرواية.

والمتحصّل من أدلّة شرعيّة تقليد المرأة، صحّة الدليلين الأول والثاني على الأقل، لإثبات جواز تقليدها نفسها وتقليد غيرها لها، على أن يكون ذلك ـ في الثاني ـ موقوفاً على معرفة حال أدلّة الطرف الآخر.

٢. نظرية بطلان تقليد المرأة أو شرطية الرجوليّة في المرجعيّة، قراءة نقدية

وجملة الوجوه المذكورة أو التي يمكن أن تذكر لتأييد هذه النظرية ما يلي:

الوجه الأول: التمسّك بالإجماع المدّعى في لسان الشهيد الثانيرحمه الله على ما جاء في عبارة الروضة[١]، إضافةً إلى القول بأنه المشهور المعروف عند الإمامية[٢]، أو المتسالم[٣].

---

(١) الشيخ راضي النجفي التبريزي، تحليل العروة، بحث الاجتهاد والتقليد: ٣٩٦؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢؛ والمرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٠؛ وعلي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٤.

(٢) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١؛ وذكر اللنكرودي في كتاب الرسائل الثلاث: تسالم الكلّ على هذا الشرط: ١١٤؛ وانظر: محمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٧.

(٣) الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد: ٦٨، وانظر الشيخ محمد واصف، از چه شخصى بايد تقليد كنيم؟: ٨٥، طبعة عام ١٩٦٣م؛ وقد تمسّك بالإجماع كل من: السيد السبزواري، تهذيب الأصول٢: ١٢٦؛ والميرزا هاشم الآملي على ما جاء في تقرير بحثه الذي كتبه محمد علي

ويناقش أولاً: إن البحث التاريخي الذي استعرضناه بداية هذه الدراسة يؤكّد عدم وجود إجماع شيعي ولا إسلامي، ولا حتى شهرة شيعية في هذا الموضوع، لا أقلّ من عدم إحرازه، فقبل الشهيد الثاني في القرن العاشر الهجري لا عين ولا أثر لهذا الموضوع في المصنّفات الفقهية والأصولية والكلاميّة، وحتى بعده لم يظهر لهذه الفكرة حضور فاعل إلا بعد صاحب العروة في القرن الرابع عشر الهجري، فأيّ مستند لدعوى الإجماع الشيعي أو الشهرة على شرط الذكورة في المرجعية؟!

ثانياً: إن شواهد النصوص القديمة لا تخلو من تأييد نظرية الشرطية فحسب بل تعزز احتمال عدم وجودها، فعندما تذكر في المصنفات الأصولية الشيعية الرئيسية قبل القرن العاشر شروط المُفتي والمستفتي لا يُذكر شرط الذكورة إطلاقاً، رغم أن المقام مقام بيان صفات المُفتي، مما يشكّل قرينة احتمالية قوية على عدم انعقاد موقف على مثل هذا الشرط آنذاك، وإلا لبيّنوه في هذا البحث، أو أوكلوا بيانه إلى موضعٍ آخر، فهذا العلامة الحلّي يذكر في باب الأمر بالمعروف من (قواعد الأحكام) صفات المفتي ولا يأتي على ذكر الرجولية[1]، ومثله الشهيد الأوّل في مقدمة كتاب ذكرى الشيعة[2]، حيث يذكر ثلاثة عشر صفةً في المفتي، والأمر عينه مع المحقق الكركي في خاتمة رسالته في صلاة الجمعة[3].

بل إن ملاحظة المصادر السنيّة في بحث شروط المُفتي والمستفتي تؤكّد لنا أن البحث الشيعي جاء متناسقاً معها من حيث عدم شرط الذكورة، فأبو إسحاق

إسماعيل بور القمّي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار٥: ٦٧.

(١) العلامة الحلي، قواعد الأحكام١: ٥٢٦.

(٢) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة١: ٤٢ـ٤٣.

(٣) المحقق الكركي، رسائل الكركي١: ١٦٧ـ١٧٠.

الشيرازي (٤٧٦هـ) يعقد في كتاب «اللمع في أصول الفقه» باباً لذكر صفة المُفتي والمستفتي دون إشارة إلى شرط الذكورة، كما لا نجد في «المستصفى» للغزالي (٥٠٥هـ) «وفواتح الرحموت» في مبحث الاجتهاد والتقليد عيناً ولا أثراً لهذا الشرط، وهكذا الحال في الباب عينه من كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي وغيرها من مصادر الأصول السنية التي استعرضنا شطراً منها سابقاً، فإذا كان الموقف الشيعي مخالفاً كان لابد أن يظهر الفرق في هذا البحث بالذات من كتب أصول الفقه، وهو ما لم نجده إطلاقاً، كما يظهر بالمقارنة، لاسيّما مع تقارب تقسيمات أصول الفقه الشيعي وأبحاثه في تلك الحقبة مع أصول الفقه السنّي، كما يعرفه الباحث في تاريخ علم أصول الفقه، بحيث يشعر الإنسان أنّ أحدها كان حاشيةً أو تعليقاً على الآخر، فراجع المصادر الأصوليّة للطرفين في القرنين الخامس والسادس الهجريّين.

ثالثاً: على تقدير انعقاد إجماع أو شهرة شيعيّة أو حتّى إسلامية على هذا الشرط، من المحتمل جداً كون هذا الإجماع مدركياً مستنداً إلى جملة الأدلّة التي ستَرِدُ معنا عمّا قريب، ومع احتمال المدركية، إن لم نقل بالظن بها على تقدير انعقاد الإجماع، لا يعود الإجماع حجة، كما هو الصحيح في علم أصول الفقه.

رابعاً: إن الإجماعات المنقولة غير حجّة كبروياً، فكيف بهذا الإجماع المدّعى من جانب الشهيد الثاني مع ما فيه من الوهن من ناحية:

أ ـ رصدنا للمصنّفات التي لم نجد لها ذكراً لهذا الموضوع إطلاقاً ولو بالإشارة.

ب ـ عدم تكرّر ظاهرة ادّعاء الإجماع في هذا الموضوع بعد الشهيد الثاني بمقدار معتدّ به، حتى من جانب أنصار نظرية الشرطية أنفسهم، مما يدلّ على توقّفهم ـ لا أقل ـ في تصحيح إجماع الشهيد الثاني، وإلا لما اكتفوا بالإجماع المنقول عنه نفسه كما

هو ظاهر، وادّعاؤهم الإجماع على الشرطية في منصب القضاء لا يحسن الخلط بينه وبين مقامنا هنا، كما حصل مع غير واحدٍ من متأخّري المتأخّرين.

ج ـ ما قيل عن وجود ارتباك في نصّ الشهيد الثاني نفسه وتسامح، فذِكر الشهيد الثاني الإيمان والعقل والعدالة شرائط للقضاء صحيح، لكنها ليست من شروط الاجتهاد.

وهذا الإشكال الذي ينقله صاحب مفاتيح الأصول عن الشيخ علي سبط الشهيد الثاني[1] ربما يكون محلّ كلام في الرصد التاريخي، إلا أن لي وقفة سؤال مع الشهيد الثاني من ناحية ثانية، فقد ذكر بعد عدّة صفحات على نصّه المذكور عند الحديث عن قاضي التحكيم أن «استجماعه لشرائط الفتوى شرط إجماعاً، وكذا بلوغه، وعقله، وطهارة مولده، وغلبة حفظه، وعدالته، وإنما يقع الاشتباه في الباقي»[2]، فنحن لم نفقه ما هي شرائط الفتوى؟! فهناك عدّ منها ـ إجماعاً ـ البلوغ والعقل وطهارة المولد، فكيف فصل هذه الثلاثة عن شرائط الفتوى في هذا النص؟! فإذا كان البلوغ غير شروط الفتوى لم يكن نصّه السابق مدعياً فيه الإجماع على كون البلوغ من شرائط الفتوى، بل ادعاؤه الإجماع يكون على اشتراط القضاء بالبلوغ، ولعلّه لذا احتمل صاحب الفصول أن يكون مراد الشهيد الثاني من الإفتاء خصوص القضاء وإن استظهر ـ أي صاحب الفصول ـ بعد ذلك الفتوى منه[3].

وعبارة الشهيد الثاني ـ بعد جملة الملاحظات ـ لا تكاد تكون واضحةً، لاسيما وأن أحداً لم يتحدّث عن مثل البصر والكتابة في شرائط الفتوى قبله حسب الظاهر، ولو كان لم يكن بالمعروف والمشهور، بل إن الشهيد الثاني نفسه ذكر شروط المفتي

(١) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢.

(٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٣: ٦٨.

(٣) الإصفهاني، الفصول الغروية، حجري: ٤٢٤.

في كتابه «منية المريد» وحصرها في الإسلام، والتكليف، والعدالة، والفقاهة، مشيراً إلى قضية شرط الأعلمية والحياة[١]، ولو كانت الذكورة شرطاً لذكرها، وإن كانت درجة دلالة كلامه في منية المريد غير قوية لاعتبارات مقامية وسياقية، تعود إلى طبيعة الكتاب وأنه كتاب أخلاقي لا كتاباً فقهياً، لكنها على أيّ حال ذات درجة من الدلالة.

د ـ ثمّة نصّ فيه نحو معارضة لكلام الشهيد الثاني، يظهر منه الإجماع أو شهرة عدم اشتراط الذكورة في المفتي، ويعود النص للقرن الثاني عشر الهجري، أي بعد قرنين فقط من عصر الشهيد الثاني، وصاحب النص هو المحقق محمد إسماعيل الخواجوئي المازندراني (١١٧٣هـ)؛ إذ كتب رسالةً في شرائط المفتي، نصّ فيها أنهم: «يعتبرون الذكورية والحرية في القاضي دونهما (أي المفتي والمجتهد)»[٢].

وظاهر الجمع في «يعتبرون» أنه يعود إلى الفقهاء، مما يؤكّد ـ على الأقلّ ـ شهرة القول بعدم اشتراط الذكورة في اجتهاد المجتهد ولا في إفتائه، مما يشكّل قرينةً عكسيّةً على دعوى الإجماع من الشهيد الثاني.

هذا، وقد صرّح السيد محمد المجاهد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) بأنّه لم يشر أحد من علماء الأصول إلى اشتراط الذكورة[٣]، رغم قوله هو نفسه بالاشتراط، كما أتى صاحب الفصول على هذا البحث مقتصراً فقط على نقل كلام الشهيد الثاني، مع أنه توسّع في الشروط الأخرى للمفتي، دون أن يبت بهذا الشرط، أو يذكر أدلّةً أو بحثاً

(١) الشهيد الثاني، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد: ١٤١، ١٥٠ـ١٥١، دار المرتضى، ١٩٩٧م.

(٢) الخواجوئي، الرسائل الفقهية، رسالة في شرائط المفتي ٢: ٤٧٤، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

(٣) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢.

أو أقوال فيه، الأمر الذي له دلالة معبّرة[١].

هـ ـ ما ذكره بعض المعاصرين من أن الشهيد الثاني نفسه في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب الروضة قد ذكر صفات المفتي دون أن يتعرّض لصفة الذكورة[٢]، مما يدلّ على أنّ مراده هنا صفات القاضي[٣].

والمتحصّل عدم وجود أي دليل على إجماع أو شهرة شيعيّة أو إسلاميّة على شرط الذكورة، بل ربما أمكننا ادعاء الإجماع أو الشهرة على عدم الشرطية، لا أقلّ قبل القرن العاشر الهجري وفق البيانات المتقدّمة.

الوجه الثاني: التمسّك بجملة من الروايات التي ادّعي تخصيصها الإفتاء بالرجل، أو ردعها عن الرجوع إلى المرأة، بحيث تكون مفيدةً لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات، وهذه الروايات هي:

الرواية الأولى: حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[٤].

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنها أحالت إلى الرجل مما يدلّ على أن الذي يمكن الرجوع إليه في التقليد والفتوى إنما هو الرجل دون المرأة، وبذلك تتقيّد المطلقات

(١) راجع: الإصفهاني، الفصول الغروية، حجري: ٤٢٤.

(٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية٢: ٤١٨.

(٣) محمد حسن نجفي، زن ومرجعيّت، (بالفارسية) مجلة كاوشي نو در فقه، العدد١: ٥٣، عام ١٩٩٣م.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣ـ ١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح٥.

ويُردع عن المرتكزات[١].

إلا أن هذه الرواية يمكن مناقشتها من جهات:

الأولى: إنها واردة مورد القضاء، فتدلّ على عدم إمكان كون المرأة قاضية، والإفتاء غير القضاء، ومعه فلا يمكن تسرية الحكم من القضاء إلى الإفتاء، فتكون الرواية أجنبيةً عن مقام بحثنا[٢].

وقد أجيب عن هذه المناقشة بادعاء الأولوية، فإذا كان القضاء مشروطاً فيه الذكورة، وهو مجرّد حكم بين شخصين، فإن الإفتاء أولى بهذا الشرط بعد كونه شاملاً لعموم الناس وأكثر أثراً في حياتهم، ولا أقل من التساوي، مما يفرض تسرية الحكم من القضاء إلى الإفتاء[٣].

---

(١) راجع: عرفانيان، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، تقرير درس السيد الخوئي: ٨٥؛ والراضي النجفي، تحليل العروة: ٣٩٥؛ والتنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١؛ واللنكرودي، الدر النضيد: ٤٣٠ و..

(٢) الخوئي، التنقيح: ٢٢٥، وفقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد): ١٥٣، والرأي السديد: ٨٥؛ والصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣، ١٠٦؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١ ـ ٢٨٢، ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، الاجتهاد والتقليد: ٣٤؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٨٠؛ والآذري القمي، التحقيق في الاجتهاد والتقليد ٢: ٣٦؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، بقلم عادل العلوي ١: ٤٢٢؛ والشيخ محمد المظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨؛ والسيد تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠؛ وانظر: محمد حسين فضل الله، الندوة ١٢: ٥٤٧.

(٣) راجع: راضي النجفي التبريزي، تحليل العروة: ٣٩٦؛ واللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣١؛ والميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة، الاجتهاد والتقليد والطهارة ١: ٥٩، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

وهذا الجواب ذو نكتة عامة، إذ يمكن عبره التمسّك بمجمل أدلة شرط الذكورة في القاضي لإثباتها في المُفتي ومرجع التقليد، ومن ثم لا يكون منحصراً بحسنة أبي خديجة[١].

ويرد عليه أن باب القضاء ـ على ما ذكره بعض المتأخرين ـ مختلف تماماً عن باب الإفتاء، ففي مورده نزاع وغضب واضطراب، أما في الإفتاء فهناك تسليم ومعرفة وطلب، ومن الممكن جداً أن يؤخذ في المورد الأول اشتراط الذكورة؛ نظراً للحاجة إلى عدم العاطفة أو الاضطراب أو الإحساس، على خلاف موارد الإفتاء، إذ لا أثر لهذه القضايا فيها، فهذا الفارق يصلح لإثارة احتمال جادّ في الفرق يمنع عن تسرية الحكم أو إثبات الأولوية[٢].

إلا أن هذا الإيراد ـ على صحّته ـ غير تام من الجهات جميعها، ذلك أن حالة الغضب والنـزاع المذكورين يواجههما القاضي في الحالات المتعارفة، ولعلّ بالإمكان تجنيب القاضي التورّط في فورة غضب المتنازعين بما قد يؤدّي إلى اضطرابه نفسه بتحويل القضية إليه مدوّنةً دون أن يلتقي أطراف النـزاع ضمن نظام إداري يمكن تحقيقه هذا من جهة، ومن جهة أخرى من غير المعلوم أن الحالات العاطفية بعيدة عن عمل الإفتاء لاسيما في القضايا الحسّاسة في الاجتماع البشري التي يواجهها الفقيه كل عصر، فتصوّر العملية الاجتهادية عملية سكونية تصوّر كلاسيكي ينسجم مع نمط واحد من أنماط الممارسة الاجتهادية، وفهم واحد

(١) ذكر الاستدلال بمطلق نصوص الذكورة في القضاء السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦١٢؛ وكذلك الاشتهاردي في مدارك العروة ١: ١٤٤، ١٤٨؛ ومحمد الشيرازي في الفقه ١: ٢١٧ـ٢١٨.

(٢) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣، ١٠٦.

لها، وهو نمط غير معلوم صوابه أو على الأقل الانحصار به، ومن ثم يكون احتمال التأثيرات النفسية في الفقيه وارداً أيضاً، وإذا كان هذا الاحتمال أضعف قدراً منه في باب القضاء فإن خطورة المحتمل وشموليته ـ كما بيّنه المستدل ـ قد تجبر ضعف الاحتمال وتخلق توازناً وتساوياً بين موردي القضاء والإفتاء.

والمتحصّل أننّا غير قادرين على الجزم بتسرية الحكم ولا بعدم تسريته بعد هذا النقض والإبرام، وهذا كاف في ردّ الاستدلال بالرواية المذكورة.

الثانية: ما أفاده السيد الخوئي وغيره من أن عنوان الرجل الذي أخذ في لسان الرواية إنما جاء على ما هو الغالب آنذاك في القضاء، إذ الرواية جاءت لبيان القاضي الشرعي مقابل قضاة الجور الذين كانوا آنذاك، وأغلبهم من الرجال، وهذا معناه أن عنوان الرجل ليس عنواناً تعبدياً بل غالبياً، وفي مثله لا يكون احترازياً لنفي غيره كما هو معروف[1].

وإن شئت بيان المناقشة من ناحية أخرى أمكن القول ـ كما ذكره السيد رضا الصدر ـ بأن عنوان الرجل إنما أتي به على نحو المثالية لمطلق القاضي لا على نحو الموضوعية النافية لغيره، وهذا معناه أن الرواية لا تريد أخذ قيد الرجولة في القضاء نفسه فضلاً عن الإفتاء[2].

ولمزيد من تطوير هذا الكلام يمكن الاستعانة بصياغة العلامة شمس الدين حيث اعتبر أن كثيراً من تكاليف الكتاب والسنة قد وردت بصيغة المذكّر مع

(١) الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٨٥؛ والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٥؛ وفقه الشيعة: ١٥٣؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١؛ والمظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨؛ ومحمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٥ـ٦: ١٥٩.

(٢) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣، ١٠٦؛ والمظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨.

شمولها للأنثى بالاتفاق[١].

وهذه المناقشة متينة، فإن مبدأ الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة يمكن الخروج عنه عند وجود قرينة، وهي متوفّرة هنا، بالبيانات المبرزة آنفاً، ولا أقلّ من أنّ شدّة احتمال الطريقيّة في العنوان تمنع عن حمله على الموضوعية، فإنّ أصالة الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة ليست سوى بالظهور والتباني العقلائي في باب المحاورات، فإذا شككنا ـ وهو كذلك هنا إن لم نقل بالاطمئنان ـ في إرادة العنوان على نحو الموضوعية شكّاً معتدّاً به عند العقلاء، فلا يُحرز انعقاد السيرة العقلائية على العمل بأصالة الموضوعية، فينقلب الدليل مجملاً يؤخذ فيه بالقدر المتيقن إن كان، وهو هنا الرجل، دون أن ينفي غيره، أي المرأة، وهو المطلوب.

نعم، الصيغة التي ذكرها العلامة شمس الدين يمكن تسجيل ملاحظة عليها من ناحيتين:

أ ـ إن النصوص التي ذكر أنها جاءت بخطاب المذكّر، وعمّمها علماء المسلمين لغير الرجل، نصوصٌ غير خاصة بالرجل، بل عامّة له ولغيره، غايته أنها جاءت بصيغة المذكّر على سبيل التغليب، مثل: الذين آمنوا، المؤمنون، المسلمون و..، وهذا ما يختلف عن مثل المقام، حيث استخدمت عبارة أو كلمة لا يصحّ التغليب فيها بمعناه المصطلح في علوم اللغة، وهي الرجل، ومثل هذا الاستخدام مختلف تماماً عن استخدام مفهوم المؤمن الشامل بمضمونه الدلالي للرجل والمرأة، والمختصّ بصيغته اللغوية بالرجل؛ للتغليب المعروف في لغة العرب، فعنوان الرجل لا يمكن أن يشمل المرأة بالتغليب على خلاف عنوان المؤمن.

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

ب ـ قد يقال: إن الخطابات المذكّرة الواردة في الكتاب والسنّة خاصّة بالرجل من حيث ذاتها، وأن تعميمها لغيره إنما جاء من دليل خارجي هو قاعدة اشتراك الأحكام بين الذكور والإناث، وهذا المبنى وإن رفضناه، إلا أن تبنّيه لفقيهٍ هنا من شأنه أن يغيّر الرؤية، ذلك أن هذه القاعدة قد لا يُحرز جريانها في مثل الموارد المشكوكة من حيث بنية النص ودلالته، كالذي نحن فيه، إذ ربما لا إطلاق لها يرجع إليه، وإنّما كانت أدلّتها العمدة من نوع الأدلّة اللبيّة كالإجماع والضرورة[١].

ووفقاً لذلك كلّه، فإصرار بعض العلماء على موضوعيّة عنوان الرجل في غير محلّه[٢]، أفهل يصرّون على ذلك لو جاء سؤال عن رجل نجّس يده كيف يطهّرها؟ ويحكمون باختصاصه بالرجل، مع أن العديد من الروايات جاءت على هذه الطريقة، فراجع مصادر الحديث لتتأكّد كم مرّة استخدم عنوان الرجل وتمّ تسرية الحكم إلى غيره.

هذا، وقد أجاب بعض المعاصرين عن إشكال الغالبية بأنه إنما يمنع الأخذ بالإطلاق عندما يكون إطلاق في البين يعمّ مورد القيد وعدمه، أما هنا فلا يوجد إطلاق في أدلّة القضاء[٣].

---

(١) أقيمت على قاعدة الاشتراك أدلّةٌ عديدة، لفظية وغيرها، لكن قد يكون خلف تمام الأدلّة دليل الإجماع والارتكاز، ذلك أن الروايات التي ذكرت دليلاً هناك مجال للنقاش فيها، أو في بعضها على الأقل، أو النقاش في شمولها للتعميم بلحاظ الذكر والأنثى، إذ ظاهرها التعميم بلحاظ الحضور عصر النبي وبعده، فإنّ هذا هو مهمّ البحث فيها، وكذا التعميم بلحاظ السائل وغيره، فلتراجع المصادر الواردة في القواعد الفقهية مثل: البجنوردي، القواعد الفقهية٢: ٥٣ـ ٧٦، نشر الهادي، قم، والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٤٣ـ٤٥.

(٢) راجع مثلاً: السيد نور الدين شريعتمدار الجزائري، النور المبين في شرح التحرير ومنهاج الصالحين، الاجتهاد والتقليد: ١١٨ـ١١٩.

(٣) جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة ١: ٥٨.

وهذا كلام صحيح لو أردنا جعل المدرك في تقليد المرأة حسنةَ أبي خديجة، نعم، فهي لا تصلح أن تعمّم، إلا أننا لا نريد جعل الحسنة المذكورة مدركاً لعدم الاشتراط بقدر ما نريد إبطال جعلها مدركاً للاشتراط، كما يظهر ممّن ناقشها عادةً.

الثالثة: إنّ التمسّك بهذه الرواية إنما يقوم على مفهوم اللقب أو الوصف، وهما غير ثابتين في الأصول، بوصفهما قاعدة عامة، ومع التنـزل عن ذلك ولو بتبنّي مفهوم السالبة الجزئية الذي ذهب إليه أمثال السيد الخوئي في بحث المفاهيم من أصول الفقه[1]، أو القول بكونه في مقام البيان من حيث القيود بتفاصيلها، يمكن القول بأن مثل رواية أو روايتين لا يصلحان ردعاً عن بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم دون تمييز بين الرجل والمرأة، مع غض النظر عن الروايات الأخرى التي أشرنا إلى تكوينها بناءً متشرعياً رادعاً كما ستأتي مناقشتها.

وبعبارة أخرى، ربما تصلح رواية أو روايات بهذه الدرجة من الدلالة في تخصيص عمومات لفظية كعمومات التقليد، إلا أنّها لا تصلح ـ لوحدها ـ رادعاً عن ارتكاز عقلائي راسخ في رجوع الجاهل إلى العالم دون تمييز في جنسيته، تماماً كما لا تصلح رواية أو روايتان بهذه الدلالة في الردع عن حجية الظهور المؤسّسة عقلائياً والراسخة في حياة العقلاء، اللهم إلا إذا قيل بإمكان ذلك بعد أن كانت الرواية لا تريد الردع عن هذا الارتكاز مطلقاً، بل تحديد دائرته بغير الفتوى والقضاء.

الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا

(١) راجع له: محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض ٥: ١٣٠ـ١٣٢.

فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخفّ بحكم الله وعليه ردّ»[١]، ومثل هذه المقبولة الخبر المعروف: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ..»[٢].

وقد نوقشت هذه الرواية بما نوقشت به سابقتها، ويجري الكلام فيها كما جرى فيها تماماً[٣]، مضافاً إلى مناقشات خاصّة بها وهي:

المناقشة الأولى: إن جملة «من كان منكم» لا تدلّ على الرجل، إذ هذا التعبير يشمل الذكر والأنثى[٤]، والتذكير فيه تغليبي، كما هو المتعارف في اللغة العربية، وفي ألسنة التشريعات الواردة في الكتاب والسنة، ومعه لا مجال لتوهّم الاختصاص بالرجل.

وقد ردّ هذه المناقشة المرعشي النجفي (١٤١١هـ) بأنها قد تتمّ في كلمة «من»، أما كلمة «منكم» فهي ظاهرة في الرجولية[٥].

إلا أنّ هذا الردّ لا يرد على البيان الذي ذكرناه للمناقشة من التغليب، واستعمال مثل «منكم» في النصوص الدينية في الأعم الحاكي عن الجماعة بقطع النظر عن الجنس لا يكاد يحصى، ومعه لا يحصل ظهور دالّ في الاختصاص بالرجل لمن راجع مجمل نصوص الكتاب والسنّة، نعم قد لا يحصل منها ظهور في الأعمّ، وهذا ليس

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى: ح١.

(٢) تمسّك به الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨١.

(٣) راجع المصادر السابقة حول الحديث عن خبر أبي خديجة.

(٤) الخوئي، التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٦؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨٠؛ والجزائري، النور المبين: ١١٩.

(٥) المرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٣.

بضائر بعد أن كان المطلوب إثبات عدم كون المقبولة دليلاً للشرطية، لا كونها دليلاً لعدمها.

المناقشة الثانية: ما أفاده السيد الخوئي أيضاً وغيره من أن الرواية ضعيفة السند بابن حنظلة نفسه، إذ لم يرد فيه توثيق في المصادر الرجالية، والرواية الواردة في توثيقه ثمّة في سندها يزيد بن خليفة، وهو غير موثّق إلا على مبنى توثيق من يروي عنه أحد المشايخ الثلاثة ونحو ذلك، والمبنى مرفوض في علم الرجال[١].

أما القول بعمل الأصحاب بالرواية ولهذا سمّيت بالمقبولة وهو يجبر ضعفها السندي، فقد اختلفت كلمات الخوئي فيه بين كتبه، ففي بعضها أقرّ بذلك ورآه موجباً لإمكان الأخذ بها، فيما رفض ذلك في بعض كتبه الأخرى[٢].

ونحن ـ كما حققنا في محلّه ـ لا نأخذ بتوثيق ابن حنظلة، ولا نجبر سند هذا الخبر هنا.

المناقشة الثالثة: إن كلام الإمام عليه السلام في المقبولة إنما جاء بحسب فرض السائل وكلامه لا ابتداءً منه، ومعه فلا دلالة فيها على الاشتراط[٣].

ويجاب: إن السائل قد سأل أولاً عمّن رجع إلى السلطان لحلّ مشكله القضائي،

---

(١) الخوئي، التنقيح: ٢٢٦؛ وانظر: المظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨، وحول ابن حنظلة في المصادر الرجالية والدرائية راجع: الشيخ حسن ، منتقى الجمان١: ١٩؛ والتفرشي، نقد الرجال٣: ٣٥٣؛ والبروجردي، طرائف المقال١: ٥٤٤؛ والخوئي، معجم رجال الحديث١٤: ٣١ ـ ٣٤ و..

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٠٩ـ٤١٠، حيث ذهب هناك إلى الأخذ بها لتلقي الأصحاب لها، فيما رفض سندها وكذلك عَمَل الأصحاب بها في التنقيح، مباحث الاجتهاد والتقليد: ١٤٣ـ١٤٤.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

فنهاه الإمام‌عليه‌السلام، ثم سأله: فكيف يصنعان؟ فأجاب بجملة الشاهد، فلم يقع فرض في كلام السائل، بل طلب بيان ما يجب فعله كقاعدة عامة، فيكون التذكير في لسان الإمام ابتدائياً لا تابعاً لكلام السائل.

الرواية الثالثة(١): خبر عامر بن عبد الله بن جذاعة قال: قلت لأبي عبد الله‌عليه‌السلام: إن امرأتي تقول بقول زرارة ومحمد بن مسلم في الاستطاعة وترى رأيهما؟ فقال: «ما للنساء وللرأي والقول لها، إنهما ليسا بشيء في ولاية»، قال: فجئت إلى امرأتي فحدثتها، فرجعت عن ذلك القول(٢).

وتقريب الاستدلال بالرواية ظهورها في عدم اعتبار رأي المرأة، مما يعني أنها ليست أهلاً للفتوى(٣).

ويناقش أولاً: بضعف الرواية سنداً(٤).

وهذه المناقشة في محلّها، ففي سندها عامر بن عبد الله بن جذاعة الذي لا سبيل لتوثيقه إلا على مبنى كامل الزيارات، وليس بثابت، مع أنه من مشايخه غير المباشرين(٥)، ولعلّه لهذا لم يوثقه ـ مثلاً ـ السيد تقي القمي المعاصر(٦).

هذا، مضافاً إلى أنّ في الرواية طعناً بزرارة ومحمد بن مسلم، ممّا يدخلها في سياق التعارض مع روايات كثيرة أخرى مادحة، ويضعّف من قوّتها السنديّة.

---

(١) أفردنا هذه الرواية بالذكر، نظر لأخذها ـ منفردةً ـ دليلاً مستقلاً لدى بعض الفقهاء.

(٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي ١: ٣٩٣، طبع مؤسسة آل البيت‌عليهم‌السلام.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٢؛ واللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٤؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٥.

(٤) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٢.

(٥) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٠: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٦) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠.

وثانياً: إن مسألة الاستطاعة إنما تدور في أصول الدين التي لا يجوز الاعتماد فيها على التقليد، بل لابد من البرهان، وإلا لزم عدم اعتدادها في الفروع حتى بالنسبة لعمل نفسها، وهو معلوم البطلان[١].

إلا أن هذه المناقشة في غير محلّها، وذلك أن محلّ الشاهد في الرواية هو البون الشاسع الذي يعقده الإمامعليه السلام بين النساء والرأي كأنه يسخر منهنّ، ويراهنّ دون هذا الشأن، ومعه لا فرق في موضوع البحث بين كون الأمر اعتقادياً أو فرعياً، إذ لو كانت القضية قضية عدم جواز التقليد لما صح لهعليه السلام ذكر ما قال، بل كان لابد له من الإشارة إلى عدم الحقّ لها في الأخذ بقول زرارة ومحمد بن مسلم، بل عليها النظر أو اتخاذ وسيلة أخرى، فلسان الرواية يدفع ما قيل في هذه المناقشة.

الرواية الرابعة و... جملة النصوص الدالّة على أن المرأة ناقصة العقل، وأنها عيّ وعورة، وأن الشارع لا يراها في الرأي كالرجل، وما جاء في باب الشهادة من علّة عدم الأخذ ـ أحياناً ـ بشهادتها منفردةً وما شابه ذلك، من عدم مشاورتها أو مع مخالفتها وما شابه ذلك، من مثل عدم تصدّيها للنبوة أو الإمامة[٢]، وعدم معهودية تولية المعصومين لها في شيء، حتى مع وجود عالمات و...، فإن جملة هذه النصوص تكوّن وعياً رادعاً عن بلوغها مكانة المرجعية ومنصب الإفتاء[٣].

---

(١) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٢.

(٢) ذكر الاشتهاردي المعاصر لتأييد قوله: أنه لم ترد أي رواية في كون الزهراء عليها السلام حجّة على الخلق، مع علوّ مقامها، فراجع له: مدارك العروة ١: ١٤٦.

(٣) السيد المجاهد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٣؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١: ٤٠؛ والراضي النجفي تحليل العروة: ٣٩٦؛ ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ٣٥؛ والمرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٥؛

ونذكر هنا مهمّ هذه الروايات على الشكل التالي:

الرواية الأولى: عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما المرأة لعبة، من اتخذها فلا يضيعها»[(١)].

الرواية الثانية: في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي! ليس على النساء جمعة... ولا تولّي القضاء، ولا تستشار، و...»[(٢)].

الرواية الثالثة: عن علي عليه السلام في النهج: «يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل... فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان...»[(٣)].

الرواية الرابعة: عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في رسالته إلى الحسن عليه السلام: «إياك ومشاورة النساء، فإن رأيهن إلى الأفن، وعزمهن إلى الوهن...»[(٤)].

الرواية الخامسة: عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «... ولا تهيجوا امرأة بأذى، وإن شتمن أعراضكم، وسببن أمراءكم وصلحاءكم، فإنهنّ ضعاف القوى، والأنفس، والعقول...»[(٥)].

الرواية السادسة: وعن علي عليه السلام: «معاشر الناس! إن النساء نواقص الإيمان،

وعلي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٥؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٥ـ٤٢٦؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٧، ٢١٨.

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧، مقدمات النكاح، باب ٨٦، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٢، باب ١١٧، ح٦.

(٣) نهج البلاغة ٤: ٢٣، تحقيق محمد عبده.

(٤) الكليني، الكافي ٥: ٣٣٨ و٥١٧؛ ونهج البلاغة ٣:٥٦؛ والحرّاني، تحف العقول: ٨٦؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمة: ١١٧؛ ووسائل الشيعة ٢٠: ٦٥، ١٨٢؛ والنوري، مستدرك الوسائل ٨: ٣٤٨، و ١٤: ١٨٣؛ والكراجكي، كنز الفوائد: ١٧٧ و..

(٥) الكليني، الكافي ٥: ٣٩.

نواقص العقول، ونواقص الحظوظ... وأما نقصان عقولهنّ فشهادة الامرأتين منهنّ كشهادة الرجل الواحد...»[(١)].

الرواية السابعة: عنه عليه السلام أنه قال: «النساء عيّ وعورة، فاستروا العورة بالبيوت، واستروا العيّ بالسكوت»[(٢)].

وهذه المجموعة من النصوص التي اعتبرها السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عمدة الدليل على عدم تقليد المرأة[(٣)] قابلة للمناقشة من جهات عديدة جداً، مما قد يستدعي الإطالة في البحث، إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: إن هذه الروايات بأجمعها ضعيفة السند إما بالإرسال، كما فيما ورد منها في نهج البلاغة، وإما بجهالة بعض الرواة أو ضعف بعض الطرق، فلم يصحّ منها ـ عند التحقيق ـ أي رواية إلا ما سنورده.

و بيان ذلك:

أ ـ أن ما دل من النصوص على نقصان عقل المرأة، أو ضعف عقلها، ضعيف، فخبر مالك بن أعين (الرواية الخامسة المتقدمة) ضعيفة السند بالإرسال جداً، وفق ما جاء في الكافي، وكذلك الحال في الرواية السادسة، إذ قد ذكرت في نهج البلاغة وتفصيل وسائل الشيعة وغيرهما مرسلةً.

ب ـ وأما ما دلّ على النهي عن مشاورة النساء، أو المشاورة والمخالفة، فوصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام ضعيفة السند بحماد بن عمرو وأنس بن محمد فهما مجهولان[(٤)]، لا فرق في ذلك ما جاء في تفصيل وسائل الشيعة أو كتاب من لا

(١) وسائل الشيعة ٢: ٣٤٤، وانظر المسترشد، ابن جرير الطبري: ٤١٨ و..

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٦٦، النكاح ومقدماته، باب ٢٤، ح ٤ و٦.

(٣) محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، مصدر سابق: ٣٥.

(٤) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ١٥١، و٧: ٢٣٥.

يحضره الفقيه أو الخصال، وأما رواية النهج (الرواية الثالثة) فهي ضعيفة السند بالإرسال، وأما وصية الإمام علي عليه السلام لولده الحسن عليه السلام (أو لولده محمد بن الحنفية وفق بعض الروايات) فلها أكثر من سند، أحدها ضعيف بالإرسال بعد أبي عبد الله الأشعري، وثانيها ضعيف بالإرسال بعد العاصمي، أما ثالثها فضعيف ـ لا أقل ـ بجهالة علي بن عبدك بل إهماله حسب الظاهر[1]، أما رابعها فهو سند نهج البلاغة المرسل، وكذا الحال في سند الحراني في تحف العقول، حيث يبتلي بالإرسال، وخبر أبي عبد الله البرقي فهو مرفوع، وخبر يعقوب بن يزيد فهو مرسل، وخبر عمرو بن عثمان فهو مرسل، وخبر جابر وهو ضعيف ـ لا أقل ـ بعمرو بن شمر الضعيف جداً..[2]، وهكذا خبر إسحاق بن عمار للرفع، وخبر يعقوب بن يزيد للإرسال والرفع، وخبر الواسطي للرفع، وخبر عمرو بن عثمان للإرسال وجهالة بعض الرواة بل ضعفهم[3].

ج ـ أما رواية العيّ والسكوت فهي ضعيفة بإرسال الصدوق من جهة أحد

---

(١) المصدر نفسه ١٣: ٨٢.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ١٢٨، ٢٨٧؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٩٤؛ ٣٧٨؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ١١٦ ـ ١١٧ و..

(٣) انظر أكثر هذه الروايات في وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧-١٨٣؛ وانظر ما جاء بمضمون بعضها في فيض القدير للمناوي ٤: ٣٤٧، وإن ذكر أنّ خبر شاوروهن وخالفوهنّ مشهور لا أصل له، وكشف الخفاء للعجلوني ٢: ٣، ٣٧؛ وتهذيب الكمال للمزي ٦: ٤٥؛ ومسند أحمد بن حنبل ٢: ٦٦؛ وصحيح مسلم ١: ٦١؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٣٢٧؛ وسنن أبي داوود ٢: ٤٠٨؛ والسنن الكبرى للبيهقي ١٠: ١٤٨، ١٥١؛ وكنز العمّال للهندي ١٦: ٣٨٦؛ وتفسير ابن كثير ١: ٣٤٣؛ والروايات في المصادر السنية حالها سنداً ودلالةً حال الروايات الشيعية، بل في كثير منها حصر نقص العقل بمسألة الشهادة في القضاء، وهو ما يفتح المجال أكثر للجدل بما لا نطيل فيه فعلاً، والملحوظ أن كثرة المصادر السنية لا تدل على كثرة الأسانيد، بل أكثرها ينقل عن بعضه.

سنديها، وإرسال الطوسي في الأمالي من جهة سندها الآخر، إضافةً إلى جهالة أبي المفضل على تقدير كونه الخراساني، وتضعيفه على تقدير كونه الشيباني[1]، نعم هناك رواية معتبرة السند تبيّن أن المرأة عورة، لكن هذا لا علاقة له بضعف الرأي و..

نعم، الرواية الأولى عن السكوني معتبرة السند على المعروف.

وهكذا الرواية التي يرويها الكليني عن الصادقعليه السلام قال: «ذكر رسول اللهصلى الله عليه وآله النساء، فقال: اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعوّذوا بالله من شرارهن، وكونوا من خيارهنّ على حذر»[2].

النقطة الثانية: إن هناك نكتة ـ يجدر ملاحظتها في هذه المجموعة من الروايات ـ وهي نكتة تضعف درجة الوثوق بها، وحيث كان الثابت عندنا حجية الخبر الموثوق لا الثقة كان من الضروري رصد درجة الوثوق هنا.

والنكتة التي نثيرها في المقام أن رواة هذه النصوص هم من الرجال، والرجال ـ لاسيما في الثقافة القديمة ـ لهم مصلحة كبيرة في إثارة هذا النوع من النصوص، وعليه فاحتمال وضعها من جانب الرواة يغدو أكبر قياساً بالموضوعات الأخرى، مما يصعّب درجة الوثوق بها مع كثرتها، لاسيما بعد افتراض ضعفها السندي، وهذه النكتة كبروية هامة، تساعد على إضعاف قوّة الضخّ الاحتمالي في الروايات نتيجة كثرتها.

---

(١) أمّا الخراساني فراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٣: ٦٤، وأمّا الشيباني، فراجع: رجال النجاشي: ٣٩٦؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٤٠٣؛ والبروجردي، طرائف المقال ١: ١٤٠ و..

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٧٩، مقدمات النكاح، باب ٩٤، ح١، وهناك روايات أخرى بمضمونها بعضها ضعيف السند بالإرسال كخبر الحسين بن المختار، وكذا خبر المطلب بن زياد، وخبر عمرو بن عثمان.

ويضاف إلى ذلك ـ بعد الضعف السندي للروايات ـ أنّ الملفت في هذا النوع من النصوص وروده بكثرة عن أمير المؤمنين عليعليه السلام، وقد أدّى ذلك إلى ظهور تفسير لدى بعضهم في كون المراد من المرأة هنا، عائشة زوج النبيصلى الله عليه وآله، فتكون الروايات إرشاداً إلى امرأة بعينها لا مطلق المرأة، ونحن لا نريد ترجيح هذا الفرض هنا، بقدر ما نريد القول بأن هناك احتمالاً آخر أيضاً في أن تكون الروايات ـ وهي ضعيفة ـ من جعل بعض الشيعة ضدّ عائشة، بمعنى أنهم ينسبون هذا الكلام إلى عليعليه السلام في مطلق المرأة استطراقاً لتضعيف عائشة، وظهور هذا الاحتمال المعزّز بكثرة الروايات عن عليعليه السلام وإن لم يقم عليه دليل، غير أنّه ـ ما دام منطقياً وتقتضيه طبيعة الأشياء ـ يضعّف ـ كما قلنا ـ من قوّة الضخّ الاحتمالي في النصوص، فيمنعها ـ إلى جانب الضعف السندي ـ عن تحصيل الوثوق رغم بعض الكثرة النسبية فيها.

النقطة الثالثة: إن الرواية الصحيحة للكليني المشار إليها في هذا المقام لا دلالة لها على ما نحن فيه أصلاً، فإن الظاهر منها، لا أقلّ من عدم الظهور في غيره، حالة العلاقة الزوجية، فإن المنصرف إلى الذهن من سماع هذا النصّ هو تلك الصورة، ومن غير البعيد وجود خصوصية هناك تختلف تمام الاختلاف عن الرجوع إلى متخصّص في العلوم المختلفة إذا كان امرأة، ومثل هذه الرواية في الظهور في الدائرة الأسرية جملة من الروايات الأخرى.

وعلى المنوال نفسه، مثل خبر السكوني الصحيح السند على المعروف وغيره ممّا صحّ سنده، إذ إنّ التعبير بجملة: من اتخذها، شاهد واضح على أنّ المراد الحديث عن العلاقة الزوجية أو الفردية بين الرجل والمرأة، لا العلاقات العلمية أو غيرها، مما لا يصدق معه تعبير: اتخذها، وهذا ما يسلّط الضوء على كلمة: لعبة، الواردة في

الرواية نفسها، ولهذا وجدنا الحرّ العاملي يدرج هذه الرواية في أبواب النكاح تحت عنوان استحباب إكرام الزوجة(١).

النقطة الرابعة: إننا لم نفقه ماذا يريد المستدلّ بالضبط أن يعطينا باستدلاله هذا؟!

أ ـ هل يريد إثبات كبرى عدم كونها كالرجل في الرأي، بمعنى أنّ كلّ رجلٍ أعلم من كلّ امرأةٍ دائماً، فهذا لا يدلّ على منع تقليدها إلا على القول بلزوم تقليد الأعلم، وربما لا نقول به، فيكون الاستدلال أخصّ من المدعى، علاوة على أنه لا يثبت المنع عن تقليدها لو لم يتصدّ الرجل للاجتهاد أصلاً، فضلاً عن اليقين خارجاً ببطلان هذا التعميم.

ب ـ أم يريد أن يثبت عدم جواز الرجوع إليها في القضايا العلمية، مما لازمه عدم الرجوع إلى النساء في كل قضية علمية، إذ لا معنى لتجزئة الدليل بلحاظ القضايا الفقهية والقضايا الطبية والاقتصادية وغيرها، بعد أن لم يكن فيه أيّ مؤشر على التحديد في القضايا الفقهية أو الدينية، أفهل يقال بعدم جواز الرجوع إلى الطبيبة مع وجود الرجل لاحتمال الضرر المأمورِين عقلاً بدفعه؟! وأمثال ذلك من الفروض التي تلزم على تقدير الأخذ بالقاعدة المقرّرة في كلام هذا الفقيه وغيره، الأمر الذي يجعل الأدلّة الأخرى مخصّصة لهذا الدليل، ما قد يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

ج ـ ثم هل يريد جعل ذلك أمراً تعبّدياً أم حكاية واقعية؟ مع أن التعبدية بعيدة عن لسان هذه الأدلة المسوقة في قضايا خبرية واضحة، وعليه، فإن أريد تأكيد حقيقة غالبية في النساء، فلا يعني ذلك عدم جواز تقليد المرأة بعد شهادة أهل الخبرة والفقهاء بأعلميّتها مثلاً، فإن هذه الروايات لا تكون صادقةً في هذا المورد

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧.

مع خروج هذه المرأة باليقين عن الطابع الغالبي في النساء، وهو مفروض مسألتنا، وأما إن أريد بيان موجبة كليّة بمعنى أنّ النساء كلّهنّ لا يفقهن ولا علم لهنّ ولا وعي ولا ذكاء و.. فهو ما نقطع ببطلانه، مما يشكّل قرينة من الخارج والعيان على عدم الصدور عن المعصومعليه السلام أو لا أقلّ من ردّ علم الرواية إلى أهلها.

د ـ وقد يقال: إنّ الحالة الغالبة هي الموجبة لاتخاذ حكم عام حذراً من التورّط في اتّباع غير المؤهّلة، وهذا الاحتمال لا بأس به، لكنّه يواجه مناقشة، وهي أنه إذا كان نظر الإمامعليه السلام من التحفّظ عن الرجوع إلى المرأة حالتها الغالبة (المتخلّفة) فإننا نسأل هل ما زال الوضع على ما كان عليه في عصر الحضور؟ ألم يحدث تطوّر أو تغيّر في الحالة الغالبة، يمنعنا على الأقل من التمسّك بإطلاق النصوص، ما دمنا نفسّره بالرعاية والحذر من التورّط نظراً لحالة غالبة متخلّفة؟!

وبعبارةٍ أخرى، نحن لا نريد هنا إثبات تاريخيّة تلك النصوص، بقدر ما نريد إثبات أن التعميم فيها، مع وجود نساء كفوءات عالمات، إنّما جاء ـ وفق الافتراض الذي نعالجه ـ حذراً من التورّط في الحالة الغالبة أو عيّنةٍ منها، ومعه ألا يؤدّي ذلك إلى شلّ الإطلاق عند تغيّر الحالة الغالبة على وضع المرأة؟ فإذا كانت جملة «ما للنساء والرأي»، قد أطلقت باعتبار الحالة الغالبة لتمنعنا عن الرجوع حتى إلى العالمة الفاهمة واقعاً من النساء، فإنّ هذه الجملة عينها سوف يُشلّ إطلاقها حينما تصبح الحالة الغالبة على العكس تماماً، وإلا كان خُلْف فرض كون التعميم احتياطياً بلحاظ الحالة الغالبة، كما هو واضح.

النقطة الخامسة: إن عدم معهودية تولّي المرأة النبوّة أو الإمامة أو نحو ذلك، لا يفيد في المقام شيئاً، إذ لعلّ لهذين المقامين خصوصية مميزة، تضاعف من حجم

الشروط فيهما، وهو أمر محتمل جداً، لاسيما بعد اصطباغهما بطابع غيبي، فتسرية الحكم من النبوّة و.. إلى ما هو دونها عمل يقع على النقيض من قياس الأولوية، فلاحظ.

هذا، مضافاً إلى أنّ منصب النبوة أو الإمامة يختلف تماماً عن الإفتاء، ففي النبوّة ما هو أزيد من نقل فتوى أو حكم، بل فيها ولاية وتغيير وما شابه ذلك، على خلاف الحال في الإفتاء المتمحّض لعرض نظريات علمية بحتة لا غير، مما لا علاقة له بولاية أو عمل ميداني، كما سنشير إليه قريباً.

النقطة السادسة: إن عدم معهودية تولية النبيﷺ والأئمةعليهم السلام لواحدةٍ من النساء أمرٌ لا يصحّ دليلاً في المقام، والسبب في ذلك ظاهرة الأميّة النسوية الواسعة النطاق في مجتمع المسلمين، مما يجعل المرأة العالمة بمثابة الأمر النادر الذي إن لم يُرجِع إليه المعصوم لا يكون ذلك منه إلا لندرة الابتلاء، وهذا معناه أنّ عدم الإرجاع قد يكون لندرة المرأة العالمة، مع الاعتراف بمبدأ وجودها، إضافةً إلى عدم الحاجة إلى هذا الإرجاع، أو اعتماداً على مقتضى السيرة العقلائية الحاكمة بالرجوع للعالم، ذكراً كان أو أنثى، وعدم توليتها القضاء أو غيره أجنبي عن بحثنا، كما أشرنا ونشير لاحقاً.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله وغيره من أن مذاق الشارع قد انعقد على أن الوظيفة المرغوبة للمرأة هي التحجّب والستر وتصدّي الأمور البيتية، دون التدخّل فيما ينافي ذلك، والإفتاء فيه مثل هذه المنافاة، فإنه موجب لاختلاطها بالرجال وسماع صوتها لهم وما شابه ذلك، فإذا لم يكن يرضى بإمامتها للجماعة كيف يرخّص بتصدّيها للإفتاء والقيام بأمور المسلمين والزعامة الكبرى[1]؟!

---

(١) الخوئي، الرأي السديد: ٨٥؛ التنقيح: ٢٢٦؛ وفقه الشيعة: ١٥٣ـ ١٥٤؛ وانظر: محمد

وقد تعرّض هذا الوجه لمناقشات عدة، ويمكن تعرّضه لغيرها أيضاً، وهي:

أولاً: إن الشواهد التي ذكرها المستدل لم تثبت في الفقه الإسلامي بشكل حاسم بل وقع فيها خلاف بين الفقهاء أنفسهم، عدا أمر الحجاب، ومعه كيف نشيد حكماً من نوع عدم جواز الإفتاء والتقليد على معطيات من هذا القبيل؟!(١).

وهذه المناقشة بهذه الصياغة لا بأس بها، بيد أنه يمكن تطويرها قليلاً بالقول: إن السيد الخوئي نفسه لا يقول بحرمة سماع صوتها ولا بحرمة اختلاطها إذا لم يصاحب محرماً آخر، كما لا يقول بوجوب تصدّيها للشؤون البيتية بالعنوان الأولي(٢)، فكيف التزم بأنّ مثل هذه الأمور غير الثابتة عنده نفسه يمكن أن يثبت بها حكم شرعي آخر؟!

وهذه المناقشة بصياغتيها ربما يجاب عليها بأن السيد الخوئي لا يريد الاستدلال على عدم شرعيّة تقليد المرأة بأحكام إلزامية متعلّقة بالعيّنات التي ذكرها، بل يريد حشد شواهد على تحديد مذاق الشارع، وأنه أكثر رغبةً في انشغالها بالشأن المنـزلي من تصدّيها للشأن العام، وهذا كافٍ بالنسبة إليه حتى لو لم يثبت الإلزام في الموارد المذكورة.

وهذا الردّ مناقش بأن مبدأ المرغوبية المذكورة إن دلّ فإنما يدل على عدم وجوب

الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢ـ٦١٣؛ وهاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار٥: ٦٨؛ واللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٢ ـ٤٣٣؛ والاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٤؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨١؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٣ـ٤٢٤، ٤٢٦ـ٤٢٧؛ والمظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨ـ٦٩؛ والميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة ١: ٥٩.

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٣.

(٢) الخوئي، صراط النجاة١: ٣٢٠ـ٣٢١، س٨٧٠؛ وله أيضاً: منهاج الصالحين٢: ٢٦٠، م١٢٣٤.

أو عدم استحباب تصديها لشأن الإفتاء، لا عدم مشروعية تقليدها أو حرمة إفتاءها على تقدير التصدّي، وبينهما فرق واضح، فإن الأوّل من شؤون الحكم التكليفي، فيما الثاني من شؤون الحكم الوضعي، وفي جانبٍ منه حكم تكليفي مختلف.

ثانياً: إن الدليل أخصّ من المدعى، ذلك أن الإفتاء لا يستلزم الاختلاط بالرجال أو التورّط في السفور وترك الحجاب دائماً، بل يمكن تصوّره مع المحافظة على هذا الشأن[١].

وهذا الوجه تام أيضاً، وما اعتيد في المُفتي أن يختلط بغير جنسه شأن إداري خارجي يمكن إعادة تكييفه وفق الحكم الشرعي، على تقدير حرمة الاختلاط، وليس بحرام..، وقد أثبتت تجارب خارجية إمكانيّة ذلك.

ثالثاً: إن عدم إمامة المرأة للصلاة لا ربط له بما نحن فيه، فلعلّ في الصلاة خصوصية وهي شأن تعبّدي[٢]، أو لعلّه من ناحية كون إمامة الجماعة تعبيراً عن منصب في المجتمع الإسلامي لم يكن يتصدّى له غير أولي الأمر من المسلمين أو ما شابه ذلك، أفهل يستدلّ بهذا الدليل للمنع عن الأخذ برواية المرأة أو الرجوع إليها في مختلف شؤون الحياة بوصفها من أهل الخبرة، وربما تتحوّل إلى رمز اجتماعي، بحجّة المنع عن إمامتها؟!

---

(١) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، عدد ٥ ـ ٦: ١٦٦؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٣؛ وتقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠؛ ومحمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ١٢٥؛ والجزائري، النور المبين: ١١٩ـ١٢٠.

(٢) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، عدد ٥ ـ ٦: ١٦٦؛ وراجع: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ١٢٦؛ وقد اعتبر الجزائري في النور المبين: ١٢٠، أن الخصوصية تكمن في رؤية الرجل المأموم المرأة حال ركوعها وسجودها من خلفها، وفيه محذور، وهو جيد لولا أنه يمكن رفعه بالساتر الذي حكموا بجوازه في الجماعة بين الرجال والنساء، ولعلّه يمكن الدفاع عنه.

ونحن نستغرب كيف تشدّد السيد الخوئي في الأولوية في باب القضاء مع أنه أبعد عن التعبدية من باب الصلاة؟! كما نستغرب من الذين يتمسّكون بمثل هذه الأولويات هنا، كيف يمنعون مثلاً عن تصديّها للإفتاء ويسمحون أن تكون مالكةً مثلاً لشركة اقتصاديّة متعدّدة الجنسيات، بحيث تتحكّم فيها بمصائر الناس؟! أو تكون مستشارةً لشؤون الأمن القومي للدولة الإسلامية! أو تكون ناشطةً اجتماعية وثقافية تقود مشروعاً فكرياً تغييرياً ما دامت بعيدة عن عنوان التقليد، أو ما شابه ذلك من عشرات الأمثلة المحكوم بجوازها في الفقه لا أقلّ عند الأغلب، فلو كان هناك دليل على التمييز قبلنا به فنحن لا نؤمن بالقياس على إطلاقه، أمّا أخذ الأولوية في جانب وإهمالها في جانب آخر، فهو غير واضح إنصافاً ما لم يميّز بين الشأن الديني وغيره، وإن كان هذا التمييز يواجه بدوره مصاديق جديدة معاكسة.

رابعاً: إن التمسّك بدليل المنع عن إمامة المرأة يثبت عدم جواز تقليد الرجال لها لا النساء، فإن إمامتها لهنّ ثابتة على ما هو التحقيق، فكيف يمكن البتّ عموماً بعدم جواز تقليدها مطلقاً؟!

وقد أجاب الفقيه المعاصر الفاضل اللنكراني عن هذا الإشكال الذي أثاره هو نفسه، بدعوى عدم الفصل، فبعد عدم جواز تقليد الرجال لها لا يجوز للنساء تقليدها[١].

وكلامه غير واضح، فمن أين نجزم بعدم الفصل، والمسألة متأخّرة، غير مبحوثة في كتب الفقهاء، كما أثبتنا في البحث التاريخي المتقدّم؟! وهل انعقد عليها إجماع مركّب أو قريب منه وهي جديدة بينهم؟! أم هل قام دليل أو ارتكاز يمنع

(١) الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨١؛ وقد ذكر الجزائري في النور المبين: ١٢٠ الإشكال دون ذكر ردّه، الظاهر في تبنّيه له.

هذا الفصل؟! إنّ مجرّد عدم معهودية هذا الفصل في المسار التاريخي للإفتاء لا يبرّر منعه فقهياً لو قام عليه دليل، فإن عدم المعهوديّة لا يعطي سوى استغراباً أو استبعاداً ذاتياً لا يقف أمام الأدلّة على تقدير ثبوتها.

الوجه الرابع: التمسّك بقانون دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ممّا يعني لزوم الإتيان بمورد التعيين وهو هنا الرجل[١].

ويرد عليه: إن دوران الأمر كذلك مشروطٌ بحصول الشك وفقدان الدليل، والحال أننا نملك مطلقات وعمومات وسيرة عقلائية راسخة، كما أننا ناقشنا تمام الأدلة كما ظهر وسيظهر، ومعه لا معنى للرجوع إلى الأصول العملية بعد فرض قيام الأمارات المعتبرة.

الوجه الخامس: التمسّك بالسيرة المتشرّعية القائمة على عدم تصدّي المرأة شؤون القضاء والإفتاء ونحو ذلك، فإن المتشرّعة يرفضون مثل هذا التصدّي للمرأة، رغم وجود مجتهدات ولم يعهد منهم الترحيب بمثل ذلك، مما يكشف كشفاً إنياً عن عدم جعل هذه المناصب لها في الشريعة الإسلامية[٢].

ويناقش بأن شرط دلالة السيرة المتشرعية انعدام احتمال وجود منشأ آخر لها غير صاحب الشريعة وتعاليمه، وتوفّر أمر من هذا النوع في غاية البعد هنا، فإن الثقافة السابقة سواء في المجتمع الإسلامي أم غيره كانت ثقافة ذكورية، بل كان ينظر للمرأة عادةً على أنها غير مؤهّلة لتصدي مناصب من هذا النوع، لندرة المؤهلات، وقلّة المتعلّمات منهن، وتفشي الأمية بينهنّ على نطاق واسع، بحيث كان نظام الحياة

---

(١) الميرزا هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار٥: ٦٧، ٦٩؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٨.

(٢) أشار إلى دليل السيرة إشارة إجمالية موجزة السيد محمد الشيرازي في كتاب الفقه ١: ٢١٨؛ والسيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ١: ٣٩.

الاجتماعي، وطبيعة الحياة الاقتصادية يمنعان عن تصدّيها لذلك، لاسيما في العقل العربي المتحسّس من هذا الموضوع، ومن موضوع المرأة عموماً.

وهذا معناه، أننا لا نحرز سيرةً متشرّعيةً مؤسّسةً من جانب الشارع، كما هي الحال في العبادات، بل سيرة عفوية ناشئة عن ثقافة اجتماعية عامة كانت قبل الإسلام وبقيت في المجتمع الإسلامي وغيره، ككثيرٍ من العادات الأخرى.

نعم، ثمة تساؤل كبروي وعام، وهو أنه لو كان الإسلام يسمح للمرأة بالتصدّي، لصدر منه شيء من هذا القبيل، فمن الغريب أننا لا نجد نصوصاً إسلامية تدعم صيرورة المرأة قاضيةً أو مفتيةً أو حاكمةً أو متصديةً لشؤون الرجال، فلو كان هذا جائزاً لبيّنته الشريعة وكشفت خطأ الاعتقاد العام الزائف حول المرأة، ولمّا لم يتبيّن، عرفنا إمضاء الشارع لهذا التوجه الاجتماعي العام وهذا المرتكز العام الراسخ إزاء المرأة، وهو المطلوب.

والجواب عن هذه الملاحظة يمكن أن يكون عبر ذكر نقاط:

أولاً: هناك فرق بين تجويز الإسلام شيئاً وبين دعوته له، فمن الممكن أن يجيز الإسلام عملاً ما إلا أنه لا يدعو له، وما أكثر المباحات التي لا يدعو لها الدين ولا يركّز عليها، بل يكفيه فيها بيان عام يرشد لإباحتها.

ثانياً: إننا لا نحرز امتعاض المتشرّعة من تولّي المرأة على تقدير كفاءتها، وعلينا أن نفكّك الظاهرة بشكل أكبر، فإذا كان الفقه السنّي مجيزاً إفتاء المرأة، وكان دخول عائشة زوج النبيّ صلى الله عليه وآله على هذا الخطّ قد سعى في إيجاد موقف إيجابي لهم إزاء هذا الموضوع، ولم نجد نصوصاً شيعية مؤكّدة تدعم ذهاب أصحاب الأئمة وفقهاء الطائفة الشيعية في القرون الخمسة الهجرية الأولى إلى عدم الرجوع إلى المرأة في الإفتاء، وإذا لم ينقل لنا التاريخ امرأةً تصدّت للإفتاء في الوسط الشيعي ـ فضلاً عن

غيره ـ خلال تلك الحقبة وجوبهت بالويل والثبور، وإذا كان مقام الإفتاء مقام نقل العلم والرجوع إلى أهل الخبرة لا مقام حكم وولاية وتصدي كما أشرنا مراراً... مع ذلك كلّه كيف يمكننا الجزم بوجود ارتكاز سلبي إزاء إفتاء المرأة لم يواجهه الشارع حتى يكون ذلك منه علامة الإمضاء والإقرار؟!

وتجدر الإشارة إلى أننا لا نريد هنا إحراز عدم وجود سيرة، بل يكفينا عدم الإحراز، فليلاحظ ذلك جيداً، ومما يشهد له ـ ولو بدرجة ضعيفة ـ الترحيب الديني مؤخراً ببعض الأنشطة النسوية بعد أن تغيّر حال المرأة.

ثالثاً: إن الفقه قانون ينظّم الحياة كيفما كانت، ومن غير المعلوم أن هدف الفقه الإسلامي حصول تنمية في المجتمع لنقله مثلاً من المجتمع الزراعي إلى الصناعي أو من الصناعي إلى ما بعد الصناعي (المعاصر)، وهذا موضوع بالغ الحساسية نَكِلُ البرهنة عليه إلى مجال آخر من علم الكلام الجديد، لكن وفقاً لذلك يمكن القول: إن عدم ضخّ الفقه الإسلامي روح البعث والنشاط في المجتمع النسوي لتشكيل كيانات نسوية وتأمين حضور نسوي فاعل في الاجتماع الإسلامي، إنما جاء لأنه غير معني بذلك، إذ ذلك تابع لمسيرة التطور الطبيعية للمجتمع من الناحية العلمية والثقافية، وليس من المعلوم تدخّل الفقه في قضايا من هذا النوع.

نعم، يمكن أن يتدخل الإسلام عموماً في إفساح المجال لتكوّن ثقافة من هذا القبيل دون الردع عنها، وهذا أمرٌ آخر، أما المساهمة في صنع هذا الواقع الجديد، فلعلّه موكول إلى البشر أنفسهم تبعاً لظروفهم ووعيهم وثقافتهم.

ولا نريد هنا إثبات السالبة الكلية بين الإسلام وموضوع التنمية بهذا المعنى المشار إليه بل إثبات السالبة الجزئية، المساوق لمنع الموجبة الكليّة، ولا أقلّ من عدم

إحراز اهتمامه بهذا الأمر هنا.

رابعاً: ثمّة خلط كبير يقع في بعض المصنفات الفقهية ذات الدرجة الثانية غالباً وغير المتّسمة بالتخصصية، عبر حشد معطيات فقهية كثيرة قد يقال: إنها لا تقع لصالح المرأة، مثل: إمامة الجماعة، والشهادة، والقضاء، وتولّي السلطة والقيادة، و... آخذين هذا الحشد بنصوصه الدينية أخذ المسلّمات، دون تفكيك معطياته كلاً على حدة، وهذا ما أوجب في بعض الموضوعات التباساً هائلاً، بل أوجب التورّط فيما يشبه القياس دون دراسة متأنية، فقد اتخذوا من القضاء، والشهادة، وإمامة الجماعة عناصر ثلاثة لتكوين نظام ردع فقهي للمرأة عن مجالات أخرى، والحال أنه من الممكن أن يكون لهذه الثلاثة خصوصيتها، بل يمكن أن لا تكون ثابتة أصلاً، كما هو الحال في القضاء على احتمال قوي، وفي تولّي السلطة، فلا يصحّ إرسال الشواهد إرسال المسلّمات، والتمسّك في كل محور بالمحور الآخر، والاتكاء على نصوص ضعيفة سنداً وبعضها دلالةً لتعميم أحكام في مجالات مختلفة، يبرّر ذلك كلّه الارتياح النفسي المنبثق من موافقة المشهور عند المتأخرين.

في المقابل هناك تغييب لبعض المعطيات التي تكون لصالح المرأة، ومن شأنها أن تساعد في تكوين صورة مختلفة عنها، وتصوّر ممارسة عامة لهذه الصورة قد يغيّر من نظرنا للأمور، غاية ما في الأمر أنه لا توجد لها ممارسات اجتماعية، وذلك بسبب ضغط اجتماعي واسع على المرأة، لا أساس له في الفقه الإسلامي حتى على المعروف بين الفقهاء أنفسهم.

خامساً: لنفرض وجود ارتكاز عام ضدّ تصدّي المرأة مجالات الحياة الاجتماعية وشؤون المناصب والولايات والإدارات و.. ونفرض عدم قيام الإسلام بمواجهة

هذا الارتكاز، إلا أن هذا لا يفيد شيئاً هنا، والسبب أن الإفتاء بما هو هو لا علاقة له بالمنصب أو الولاية، وأن هذه العلاقة المركوزة في الأذهان اليوم علاقة تاريخية نشأت عبر التلازم الطويل بين المفتي والحاكم والقاضي والمجتهد في التاريخ الإسلامي، فقد كان مراجع التقليد قضاةً، ومفتين، وحكّاماً (بالمعنى الفقهي)، ومتولّين لشؤون الأخماس والزكوات و... ومتصدّين ـ لا أقلّ بعضهم ـ لشؤون السياسة والاجتماع، وهذا التصاحب التاريخي بين المرجعية العامة للفقيه وإفتائه هو ما أدّى لتصوير الإفتاء منصباً أو ولاية، فيما لا علاقة له بذلك بتاتاً، إنما هو نحو رجوع الجاهل إلى أهل العلم، وسؤالهم عمّا اعتقدوه بعد نظرهم فيما تخصّصوا فيه، فهل الرجوع للطبيب للاستشارة نحو ولاية له أو منصب قيادي في المجتمع؟ أو هل التعلّم من المؤرخ أو الاقتصادي والاستفادة من خبراته علمياً نحو ولاية له على الطرف الآخر؟!

نعم، التصاحب التاريخي والاندماج الزمني الذي حصل بين عناوين مختلفة، أدى إلى تصوّر المرجع أو المفتي والياً وله سلطنة على المجتمع بما هو مفتي، والحال أن الأمر ليس كذلك، وهذا معناه أن العناوين مفكّكة من حيث طبيعتها الفقهية، فإذا كان للمرأة مكانة يمكن تقليدها معها جاز الرجوع إليها في شؤون الفقه، فيما يكون الحاكم أو المرجع العام شخصاً آخر هو الذي يسأل عن الموضوعات أو المنازعات أو غير ذلك، وعدم معهودية هذا النوع أو استغرابه إنما جاء بسبب القرن الأكيد عبر الامتداد الزمني لهذه العناوين مع بعضها البعض.

نريد بهذه الإطالة إعادة فهم مبسّط غير محمّل بإرث زمني لمفهوم الإفتاء، وهذا الفهم هو الذي تساعد عليه الأدلة، ومؤسّسة المرجعية ـ بوصفها هيكليّة إداريّة ـ هي الملزمة بالتكيّف مع الدليل لا العكس، ولعلّ هذا هو مراد من قال بأنّ البحث

في إفتاء المرأة لا في إثبات سائر مناصب المجتهد لها كالمحقق الإصفهاني[(١)].

لكن لكي تكتمل الصورة الصحيحة لهذا الكلام ليغدو مقنعاً من الضروري إعادة تكوين مفهوم التقليد، وكذلك فكّ العلاقة بين الإفتاء والتدخّل في القضايا الموضوعية، مما صار رائجاً في الفترة الأخيرة، بحيث غدت الكثير من الفتاوى تشخيصاً للموضوعات ـ بلغة الفتوى ـ أكثر من كونها رصداً للمجعولات الشرعية الكلية على الموضوعات الكلّية، كما أن موضوع الأعلمية قد يعيق بشكل بالغ اكتمال الصورة عند بعض، فلا بدّ من تكميل الصورة في أجزاء أخرى لكي يصبح هذا الكلام واضحاً، وهو ما نراه كذلك، وإن لم يكن مجال لبحثه بالتفصيل هنا.

من هنا، يجدر التركيز على أنّ التصوّر النهائي لموضوع من هذا النوع رهين إعادة تكوين مفاهيم على صلة به، وإلا فإذا أصرّ باحثٌ على انحصار مفهوم مرجعية الإفتاء بالمعنى الذي للمرجع اليوم، لاسيما ما له من ولايات في شأن الأخماس والزكوات، بل والسياسات، والقضاء، والنفوذ الاجتماعي المهيمن بشكل بالغ وغيرها، فإنّ المناقشة الأخيرة قد لا تتمّ معه، وتبقى المناقشات الأخرى قائمة.

تلخيص واستنتاج

توصّلنا من خلال رصد المعطيات المتوفّرة إلى أنّه يمكن للمرأة أن تكون مجتهدةً، كما يمكنها تقليد نفسها عند الاجتهاد، بل يجب عليها ذلك تكليفاً ووضعاً، ويمكن

(١) الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد: ٦٨؛ وتجد تصوّرا معاكساً تماماً لتصوّر الإصفهاني يرى الإفتاء ولاية عامة وتصرّفاً في الأمّة عند هاشم الآملي في كتابه: مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٥: ٦٩.

للآخرين تقليدها بلا فرقٍ بين الرجال والنساء، نعم، ولايتها وقضاؤها وشهادتها وإمامتها للجماعة أمرٌ آخر، فإذا قلنا بوحدة المرجعية الإفتائية والقيادة السياسية وحكمنا بعدم تولّيها السلطة لم يجز تقليدها، وإلا جاز.

وعليه، فتصدّي المرأة الحاوية لسائر شرائط الإفتاء.. تصدّيها للمرجعية الإفتائية جائز لا محذور فيه، وتقليدها كذلك، على أن لا يلزم منه أيّ محذور شرعيّ آخر، كما هو واضح.

الشهادة على الزنا

بين المعاينة واليقين

مدخل لتحديد نقطة البحث

يدور البحث هنا حول مسألةٍ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأسس وقواعد الشهادة القضائية وشروط وضرورات هذه الشهادة، لكن لا على نطاقٍ كليٍّ وعام يدرس الشهادة على اختلاف مفرداتها ومواردها وإنما على خطٍّ محدّد يتعلّق بالشهادة على الزنا، فحينما يشهد الشهود على الزنا نسأل بالضبط على ماذا يشهدون؟ وكيف يجب أن تكون طبيعة انكشاف المشهود لهم هنا؟ هل لابد من اطلاعهم الحسّي البصري المباشر على عملية الزنا والتي تعني فقهياً ما يسمّى بالإدخال أم يكفي انكشاف هذه العملية بالنسبة لهم انكشافاً تاماً يقينياً واضحاً ولو لم يكن الأمر على الشاكلة التي تقدّمت؟...

وبعبارةٍ أخرى هناك أربع نقاط للبحث في هذه المسألة هي:

١ـ هل يعتبر في الشهادة على الزنا كون الشهادة على خصوص إدخال الرجل عضوه الذكري في فرج المرأة أو أنّه تكفي الشهادة على ملازمات ومقدّمات هذا الأمر كالشهادة على كونهما عاريين أو ما شابه ذلك؟ بمعنى ما هو موضوع الشهادة هل هو كونهما عاريين أو على فراشٍ واحد أو في بيت واحد أو أن الموضوع هو الإدخال؟

٢ـ هل يعتبر في الشهادة العلم واليقين أم أنّه يكفي الظن وما كان من قبيله؟

٣ـ اذا اشترطنا العلم هل يلزم أن يكون حاصلاً عن طريق الرؤية بحيث لا عبرة بالعلم الناشيء من الحواس الأخرى كاللمس أو العلم الحاصل من الحدس والتحليل؟ وهل يشترط في هذه الرؤية أن تكون مباشرةً للإدخال بحيث لا يكون محطّ النظر شيءٌ فيما متعلّق اليقين الناتج عن هذا النظر شيءٌ آخر، وهو الإدخال؟

٤ـ هل يُشـترط في الشهادة النصوصية والصراحة بحيث يلزم كون عبارة الشاهد نصاً صريحاً في الزنا أم أنه يكفي الظهور العرفي لهذه العبارة في إفادة معنى الزنا الذي هو الإدخال؟

والذي يبدو ـ كما أشار إليه بعض الفقهاء المعاصرين[١] ـ أنه قد حصل نوعٌ من الخلط والتداخل بين هذه النقاط الأربع في المباحث الفقهية هنا، وتجنّباً لهذا التداخل المخلّ بحركة البحث ونظمه نفترض هنا على صعيد النقطة الأولى أن الشهادة لابد أن تكون على الإدخال والإخراج؛ لأن ذلك هو الزنا بحسب التعريف الفقهي له، لا على مقدمات هذا الفعل ومصاحباته. كما نفترض على صعيد النقطة الثانية ـ كما هو الموقف المعروف فقهياً في كتاب الشهادات ـ اشتراط العلم في الشهادة وعدم إجزاء الظن ونحوه، وهكذا نغضّ الطرف ونبني على لزوم الصراحة في شهادة الشاهد على صعيد النقطة الرابعة، وإنّما نفرض هذه الاحتمالات لا نقيضها حتى نحاول الحدّ من تأثير مواقف فقهية في بعض هذه النقاط على النقطة مورد بحثنا، والتي هي النقطة الثالثة بحسب عرضنا المتقدّم؛

(١) السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، فقه الصادق، الطبعة الثالثة، مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٤١٤ هـ، ج٢٥: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

وذلك تحسّباً لكافّة الاحتمالات، فإذا بُني مثلاً على كفاية الشهادة على المقدّمات فإنّ هذا يترك تأثيره في مسألتنا حيث تصبح رؤية وضعية الفاعلين كافيةً في الحد.

فالمسألة التي يبحث عنها هنا هي هل يشترط في الشهادة على الزنا رؤية نفس الإدخال والإخراج أو أنه يمكن الشهادة عليهما ـ وبالتالي على الزنا ـ بواسطة رؤية أو إحساس أمرٍ آخر يجعل الشاهد على يقين بحصول الإدخال؟

المواقف الفقهية، استعراض وتمحيص

بالرغم من حصول شيءٍ من التشويش في فهم كلمات الفقهاء المسلمين في هذه المسألة نظراً لعدم وضوح الكثير من العبارات في تحديد ما تقصده، لاسيما وأن الكتب الفقهية القديمة كان يغلب الاختصار عليها، بحيث يكتفي الفقهاء بتعبيرٍ مصغّر قد لا يوحي ببساطةٍ بكامل المطلوب هنا... فهل يقصد من اشتراطه الشهادة على أنّه كان كالميل في المكحلة حسب التعبير الفقهي المتداول أنه لابد من الرؤية البصرية المباشرة لذلك أو يقصد أن ما يشهد عليه هو ذلك ولو رأى ما يفيده القطع به لا هو بعينه؟

بالرغم من هذا التشوّش، غير أن الذي يبدو هو وجود ثلاثة مواقف فقهية في هذه المسألة هي:

الموقف الأوّل: وهو الموقف الذي يذهب إلى اشتراط الرؤية البصرية المباشرة لنفس الإدخال والإخراج أو للإدخال فقط أو للدخول، وقد أيّد هذا الموقف جماعةٌ من الفقهاء المسلمين[1]، بل نصّ السيد الخونساري في جامع المدارك على أنه

(١) انظر: ابن حمزة في الوسيلة: ٤٠٩، والشيخ المفيد في المقنعة: ٧٧٤، وأبو الصلاح الحلبي في

هو المعروف[١]، ونصّ بعض الفقهاء المعاصرين على أنّ ظاهر الفقهاء الإجماع عليه، وأنه لا إشكال ولا خلاف فيه[٢]، وقد صرّح عبدالرحمن الجزيري باتفاق الفقهاء من المذاهب الأربعة على شرط المعاينة[٣].

الموقف الثاني: وفي مقابل الموقف الأوّل، تبرز وجهة نظرٍ تقول بأن النقطة الجوهرية في مسألة الشهادة على الزنا ومصداقيتها القضائية هو العلم الجزمي الذي يحصل للشاهد بفعل اطلاعه على ما يشهد عليه ولو من غير طريق الاطلاع

الكافي: ٤٠٤، والفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٢: ٦٦، والشيخ الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٣٩ ـ ٤٠، والعلامة الحلي في تبصرة المتعلّمين: ١٨٤ وإرشاد الأذهان ٢: ١٧٢ والقواعد ٣: ٥٢٤، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٤١٥، وابن سعيد الحلي في الجامع للشرائع: ٥٤٧، والشهيد الأول في اللمعة: ٢٣٤، والسيد الطباطبائي في الرياض ١٠: ٣٤، والمحقق الحلي في الشرايع ٤: ٩٣٥ والمختصر: ٢١٤، والقاضي ابن البرّاج في المهذب ٢: ٥٢٤، وابن إدريس الحلي في ظاهر السرائر ٣: ٤٢٩، والسيد السبزواري في مهذب الاحكام ٢٧: ٢٦٠، ولعله ظاهر الشهيد الثاني في المسالك ١٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣ والروضة ٩: ٥٠ ـ ٥١ وان احتملت عبارته شرط الصراحة لا المعاينة، ولعل عبارة النهاية للشيخ الطوسي مفيدة لهذا المعنى على احتمال ص٦٨٩، ويظهر الميل إليه من الجواهر ٤١: ٢٩٩ وإن لم يكن كلامه صريحاً في هذا المجال.

(١) السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة اسماعيليان، قم الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، ج٧: ٢١، وفي الجواهر ٤١: ٢٩٨ أنه لا خلاف معتد به أجده فيه بينهم، وفي الرياض ١٠: ٣٣ ـ ٣٤ أنه لا خلاف فيه بين الفقهاء مطلقاً.

(٢) السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، دار العلوم، بيروت، ج٨٧: ١١٢، والشيخ جواد التبريزي، أسس الحدود والتعزيرات، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم، ص ٨٢.

(٣) عبدالرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة (المضاف اليها مذهب الإمامية)، منشورات دار الثقلين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، كتاب الحدود، ج٥: ١٠١.

البصري المباشر على عملية الإدخال، فهذا الوضوح الذي يملكه الشاهد نتيجة ذلك هو الذي يمنح القيمة لشهادته هذه(١).

غير أن هذا الوضوح لابد أن لا يكون ناشئاً من عمليات تحليل أو محاسبات ذهنية صرفة بل لابد أن ينبثق عن هذا الاطلاع الحضوري لدى الشاهد، بمعنى أن الشاهد يستبطن في شخصيته القانونية واللغَويّة حضوره لما يشهد عليه، لا يقينه به حتى لو لم يحضره، وهذا الاستثناء يمكن استنتاجه من مطاوي المناقشات المبرزة من قبل أصحاب هذا الموقف، فهم يقرّون بخصوصية الحضور في الشاهد وهو ما يعني استبعادهم القول بحجية الشهادة التي حصل فيها الشاهد على يقين تحليلي تأمّلي.

والمسألة الإضافية في هذا الموقف والتي تميّزه عن الموقف الأوّل هو فيما يمنحه للشاهد من حرّية في الحركة في مجال الوسائل التي تمنحه اليقين النهائي بما يشهد عليه، فهو لا يحصر الوسيلة بحاسّة البصر كما لا يحصر البصر بالمعاينة لنفس الإدخال.

الموقف الثالث: وهو الموقف القائل بالتفصيل بين الحدود؛ فحدّ الجلد لا تُشترط فيه المعاينة فيما حدّ الرجم يشترط فيه ذلك، وقد نُسب هذا القول إلى الشيخ الطوسي(٢)، كما يظهر من العلامة المجلسي الميل إليه أيضاً(٣).

---

(١) انظر السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ١٧٩ ـ ١٨٠؛ والشيخ جواد التبريزي، أسس الحدود والتعزيرات: ٨٢ ـ ٨٤؛ والسيد محمد الحسيني الشيرازي، مصدر سابق ص١١٤؛ وقد مال إليه المجلسي الأوّل في روضة المتقين، نشر بنياد فرهنك إسلامي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٨ هـ، ج ١٠: ١١، غير أنه ذكر مخالفته للنصوص.

(٢) الجواهر ٤١: ٢٩٩.

(٣) مرآة العقول ٢٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط١، ١٤٠٨هـ؛ ويظهر

وبين هذه المواقف الثلاثة يلاحظ عدم تعرّضٍ من جانب العديد من الفقهاء لهذا البحث إما لأنهم لم يتعرّضوا لهذا الفصل أصلاً [(١)] أو لتعرّضهم له دون الإشارة إلى موقفٍ في خصوص مسألتنا هنا [(٢)].

وعلى أية حال سوف نحاول هنا ملاحظة الوجوه والأدلّة التي اعتمدت عليها الأطراف لتدعيم مواقفه.

١. اتجاه شرط المعاينة مطلقاً، الوجوه والأدلّة[(٣)]

وأهم ما سجّل كأدلةٍ على هذا الرأي أمور:

الأول: الأخذ بقاعدة «الحدود تُدرأ بالشبهات»، وذلك بتقريب أن المورد من موارد الشبهة، حيث يشتبه الأمر لدى قيام الشهود بالشهادة مع عدم رؤيتهم المباشرة للإدخال، ومعه فتطبق هذه القاعدة الفقهية ويدرء بذلك الحد، وهذا ما

هذا الميل أيضاً من السيد عبد الكريم الأردبيلي في فقه الحدود والتعزيرات: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١) راجع السيد المرتضى في جمل العلم والعمل والمسائل المبّافارقيات والناصريات، وابن الجنيد الاسكافي، وابن ابي عقيد العماني، وابن مجد الحلبي، والسيد الحكيم، والوحيد البهبهاني، والسيد اليزدي، والطوسي في الاقتصاد.

(٢) لاحظ سلاّر الديلمي في المراسم، والصدوق في الهداية والمقنع، وابن زهرة الحلبي في الغنية، والسيد المرتضى في الانتصار، والكيدري في إصباح الشيعة، والطوسي في الخلاف.

(٣) سعينا في عرض الأدلة استحضار كافة الوجوه التي تشمل ما يحتمل فيه إرادتهم لغير هذه النقطة من النقاط الأربع المتقدمة في صدر البحث، فمثلاً استدلالي صاحب المسالك القادمين يحتمل فيهما إرادته الصراحة بل وفهمه ذلك من صاحب الشرائع فلاحظ، كما أن ما سيذكر قريباً من وجوهٍ لتدعيم قاعدة الدرء يمكن لبعضها أن يشكّل دليلاً مستقلاً على الموضوع هنا فمناقشته تعدّ مناقشة للاستدلال به هنا أيضاً.

ينتج اختصاص إجراء الحدّ بصورة الشهادة البصرية عن معاينة.

قاعدة الحدود تدرأ بالشبهات، وقفة تحليلية نقديّة

ولتحقيق الحال هنا لابد من دراسة هذه القاعدة بعيداً عن علاقاتها وتطبيقاتها ومواردها، فالذي يبدو أن هذه القاعدة مما أخذ به كافّة المسلمين عدا المذهب الظاهري[١]، ومن هنا فقد ادعي قيام الإجماع عليها[٢]، وعلى حد تعبير بعض الفقهاء: إنّ هذه القاعدة مما أرسل إرسال المسلمات واستدل بها لا عليها[٣]، لكن المسألة في هذه القاعدة تكمن في تفسيرها أوّلاً، وبيان مدركها ثانياً.

تفسير القاعدة وتحليل محتواها

يمكن بيان مجموعة تفسيرات لهذه القاعدة هي:

(١) انظر: الدكتور سعيد بن مسفر الدّغار الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٥٩.

(٢) انظر عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالمذهب الوضعي، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٧٩م، ص٣٣٤؛ والدكتور سعيد بن مسفر الدّغار الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٦١ نقلاً عن المغني لابن قدامة، كما نسبه إلى الكمال بن الهمام ص٦٣، ويمكن مراجعة تفاصيل أنواع الشبهة عند المذاهب الأربعة ـ مما يفيد الاعتراف بهذه القاعدة ـ في الموسوعة الفقهية (الكويتية)، الطبعة الأولى (إعادة طبع)، ١٩٩٢م، دار الصفوة، مصر، عنوان زنى/ شروط حد الزاني/ انتفاء الشبهة، ج٢٤: ٢٥ ـ ٣١.

(٣) مهذب الاحكام ٢٧: ٢٢٦، ولعله لوضوحها أو لأمرٍ آخر لم تدرج في بعض الكتب المقرّرة لبحث القواعد الفقهية وأمثالها فلم يذكرها السيد بحر العلوم في بلغة الفقيه والنراقي في عوائد الأيام، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي في القواعد الفقهية والدكتور أبو الحسن محمدي في «قواعد فقه» والشيخ محمد تقي الفقيه في قواعد الفقيه، والسيد البجنوردي في القواعد الفقهية، والشيخ باقر الإيرواني في دروسه التمهيدية في القواعد الفقهية والشهيد في القواعد والفوائد والشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا في «شرح القواعد الفقهية»...

١-ما ذكره بعضهم ـ وهو ما يمثّل المقدار المتيقن من القاعدة حسب تتبع الكتب الفقهية التي ذكرت مجموعةً كبيرة من النماذج التي تصبّ في صالح هذا المقدار ـ من أن القاعدة تعنى «عدم إقامة الحد على العمل الذي يقع اشتباهاً، فالمراد من الشبهة هنا هو تحقق العمل الذي عليه الحد مع الجهل بالموضوع أو الحكم كما هو الحال في الوطء عن شبهة...»[١].

وهذا التفسير للقاعدة يحصر مدلولها بالشبهة من طرف المتهم بالزنا نفسه، ويدرء بها عن القاضي أو الشهود أو غيرهم، فالفاعل إذا قام بالعمل الذي تترتب عليه عقوبة معينة، لكنّ إتيانه بهذا العمل كان عن شبهة حكمية أو موضوعية لم يترتب عليه الحد، وهذا التفسير للشبهة هو ـ كما يراه بعضٌ ـ نفس «ما يسمّى اليوم في عرف القانون الوضعي بظروف التخفيف وإن كانت الشبهة أقوى، لأن ظروف التخفيف لا تمنع العقاب ولكنها تجعله خفيفاً على الجاني» بخلاف الشبهة التي قد ترفع العقاب من أساسه[٢].

وهذا المقدار من التفسير تدعمه ـ بعيداً عن أدلة القاعدة المشهورة ـ الأصول المقرّرة دينياً، سواءٌ على صعيد علم الكلام أم أصول الفقه أم التحديدات العامة للجرائم في الفقه نفسه حيث أُخذت العمدية المختزنة للعلم في تعريف الزنا المعاقب عليه.

٢ـ أن تعني القاعدة طروّ الشبهة من طرف القاضي نفسه، بمعنى أنّ هذا القاضي مطالب بتحصيل كافّة الشروط المأخوذة في عملية إصدار الحكم، وهذا ما

(١) السيد محمد كاظم المصطفوي، القواعد، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، مؤسسة النشر الإسلامي، ص١١٣.

(٢) انظر أحمد بكير، درء الحدود بالشبهات، حوليات الجامعة التونسية، العدد ١٧، ١٩٧٩م، ص ٧٨.

يتطلب منه الفراغ عن مرحلة التحديد حكمياً فيستكمل الصورة الاجتهادية للمسألة مورد البحث وفق القواعد المقررة عنده لاستنباط الأحكام، فلو شك في لزوم شاهدٍ خامس في الزنا لا يحق له إصدار الحكم على أساس أربعة شهود ما لم يفرغ عن الدراسة الاجتهادية للمسألة، لكن الشبهة هنا بهذا المعنى يفترض بها أن تزول بعد فراغ المجتهد عن التحقيق بالتمسك بأمارة أو أصل أو مع القطع بحكمٍ ما لا فرق في ذلك، هذا على صعيد الشبهة الحكمية.

أما على صعيد الشبهة الموضوعية، فالأمر كذلك فلو لم يحرز الحاكم عدالة الشهود مثلاً درء الحد عن الجاني حتى تقوم أدلةٌ حجّة ومعتبرة على عدالتهم.

وهذا المقدار من التفسير تستدعيه أيضاً الأدلة العامة في الفقه وأصوله، فمقتضى هذه الأدلة العمل عن بينةٍ اجتهاديّة وتحديد مفردات القضية خارجاً، وهذا ممّا لا يُظن أن فيه خلافاً بين الفقهاء والقانونيين.

٣ـ أن تعني القاعدة أيضاً عروض الشبهة من طرف القاضي نفسه، لكن بمعنى الشبهة الواقعية، أي اشتباه الواقع، وهذا معناه ـ حكماً أو موضوعاً ـ أن ما يزيل القاعدة المذكورة ليس سوى انكشاف الواقع للحاكم انكشافاً قطعياً، فلو انكشف انكشافاً ظنياً ولو بدليل معتبر لم يكف، ونتيجة ذلك حصول نوعٍ من المعارضة بين الأمارات والنصوص الواردة في القضاء وبين هذه القاعدة، فالأمارات تقول مثلاً بأن الظهور العرفي في شهادة الشاهد كافٍ، لكن مفاد هذه القاعدة درء الحد في مورد الظهور هذا إذا لم توجب الأمارات القطع للحاكم.

والحال كذلك على صعيد الأصول العملية الجارية في باب القضاء، فقد يدّعى بأن ظاهر هذه القاعدة هو التقدّم على هذه الأصول.

٤ـ أن يكون المراد بالقاعدة حصول الشبهة لدى القاضي والجاني إما على نحو

المجموعية كما هو أبعد احتمالات التفسير لها، أو على نحو الجميعية بمعنى كفاية طروّ الشبهة بالنسبة لأحدهما، وهذا الاحتمال سوف يشمل حينئذٍ التفسيرات الثلاثة المتقدّمة.

وتطبيقاً للقاعدة في المورد هنا، يلاحظ أن التفسير الأوّل لا علاقة له بالبحث هنا، ذلك أننا نفترض وقوع الفعل من الزاني عالماً عامداً حكماً وموضوعاً، أما التفسير الثاني فهو الآخر غير شاملٍ، ذلك أن المفترض عدم وجود شبهة موضوعية لدى الحاكم، والشبهة الحكمية يُفترض ـ بعيداً عن الحيثيات الأخرى التي فرغ منها الفقيه سلفاً ـ أننا بصدد البحث عن حلّ لها فإذا لم نتوصّل إلى حجّة شرعية معينة تحلّ المشكلة جرت القاعدة وإلاّ فلا.

أمّا التفسير الثالث فهو مورد الكلام، لأنّه شامل لمسألتنا حيث يفترض أن لدينا شبهةً واقعية، إذ لا دليل قطعي على رأي من الآراء ولو تسنّى لفقيه تحصيل اليقين بالواقع الحكمي والموضوعي لبطل مورد القاعدة هنا. وبهذا يتضح حال التفسير الرابع فيما يتصل بمسألتنا.

مدرك القاعدة ومستندها

ذُكرت وجوهٌ عديدة لإثبات هذه القاعدة ـ كما اختلفت الأقوال بين من اعتبرها نصيةً وبين من خرّجها على أساس آخر ـ هي:

١ـ وهو الأساس فيها، وهو الحديث النبوي المعروف: «ادرؤا الحدود بالشبهات» [1]، فإنه يدل على أن عروض الشبهة يوجب درأ الحدّ مطلقاً، وما نحن

(١) تفصيل وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ، قم ٢٨: ٤٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدمات

فيه من هذا القبيل.

لكن هذا الحديث قابلٌ للمناقشة:

أولاً: بالضعف السندي فيه كما ذكره غير واحد[1]، أمّا من طرق الشيعة الإماميّة فلم ترد الرواية إلاّ في فقيه ومقنع الصدوق وفي كتاب دعائم الاسلام، لكنها في الجميع مرسلة، فإن بُني على حجية مراسيل الصدوق لاسيما المصدّر منها بـ «قال» تثبت هذه الرواية، وإلا ـ كما هو الأظهر وفاقاً للسيد الخوئي[2] ـ سقطت الرواية عن الحجية.

وربما يناقش: إن هذا الحديث مشتهر بين الفقهاء كافة وقد تلقوه بالقبول[3]، بل هو مما أخذت به القوانين الوضعية[4]، بل إنه مما تواتر لدى الفريقين[5]، بل إن

الحدود، باب ٢٤ ح٤؛ ومستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ج١٨: ٢٦، كتاب الحدود، أبواب مقدمات الحدود، باب ٢١ ح٣ نقلاً عن دعائم الاسلام.

وانظر: المقنع للشيخ الصدوق ص ٣٤٧، وانظر أيضاً نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج٧: ١١٨.

(١) انظر: المحلّى لابن حزم الظاهري، دار الجيل والآفاق الجديدة، لجنة إحياء التراث العربي، ص١٥٣ ـ ١٥٤؛ وانظر القواعد للمصطفوي: ١١٣؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١٥٤؛ لكن صحّحه الشيخ محمد الفاضل اللنكراني في «تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة»، كتاب الحدود، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، ص ٢٣ ـ ٢٤، ولعله بنى على شهرته أو ما شابه.

(٢) انظر كنموذج: التنقيح ٢: ٢٧.

(٣) انظر: التشريع الجنائي الاسلامي، مصدر سابق ص٣٣٤.

(٤) أثر الشبهات في دراء الحدود، مصدر سابق: ٦٢.

(٥) بحار الأنوار ٣٠: ٧٠٠، الهامش.

كثرة طرقه ونقله بروايات كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله يؤكّدان صحة نسبته إليه[١]، والذي يشهد على الاعتراف به لدى الفقهاء ورود تعبير درء الحدود بالشبهات في موارد كثيرة جداً من كلماتهم، وهذا التعبير لا مرجع آخر له سوى هذا النبوي فإنّ تشابه التعبير يمثل شاهداً واضحاً على نفوذ هذا النبوي في المباحث الفقهية، ومثل هذه الشهرة كافية لمنح الحديث الاعتبار.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن اشتهار القاعدة لا يعني الاعتراف بهذا النبوي، ذلك أن هذه القاعدة ممكنة التفسير من دون هذا النص، والفقهاء حينما استعملوا هذا التعبير أوردوه في موارد وطء الشبهة وأمثاله كما تشهد بذلك موارد الاستعمال الكثيرة له عندهم مما يلاحظ بوضوح لدى تتبّع كلماتهم، وهذه الموارد قامت الأدلّة المختلفة على درء الحد فيها بعيداً عن هذا النبوي، فمن غير المعلوم استنادهم إليه فيها، وأما استخدام التعبير نفسه فلا يوجد ما يمنع من تفعيل الفقهاء لهذا التعبير، نظراً لدقّته واختصاره، في التوظيف في موارد حصل القبول بالدرء فيها من أدلةٍ أخرى.

وأمّا من طرق أهل السنة، فهو حديث مرفوع وموقوف كما ذكره بعض الباحثين[٢]، ولا تشفع فيه المحاولات المتقدّمة للتصحيح لنفس الأسباب، كما لا ينفع ما ذكره البعض من أنه ولو كان ضعيفاً سنداً بيد أنه تامٌّ متناً وموافق للعقل[٣]،

(١) انظر: مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي»، الدكتور عبد الخالق بن المفضل أحمدون، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة السابعة، ١٤١٦هـ، العدد ٢٧: ٢٥ و ٣١.

(٢) أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٩؛ وانظر مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي»: ٢٥ ـ ٢٧.

(٣) مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات»: ٣١.

فإن هذا لو تمّ كفت فيه الأدلة الأخرى التي أتمته ولم نعد بحاجةٍ إلى هذا الدليل، وإلا فمجرّد كونه موافقاً للاعتبار لا يعني الأخذ بمضمونه بلا دليلٍ مستقل.

والمتحصّل أنّ هذا النبوي ضعيفٌ بالإرسال.

نعم إذا فسّرنا الشبهة بما فُسّرت به في مباحث البراءة من علم الأصول ـ كما فعله السبزواري في المهذّب ـ كفت أدلة البراءة هناك على هذا المعنى للشبهة[1] الذي لا يتجاوز التفسيرين الأولين حتماً، وصار البحث عن السند هنا أمراً لغواً.

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء من أن الحديث خاصٌّ ظاهراً بالشبهة لدى الفاعل لا الحاكم؛ ذلك أنّ ظاهر الحديث التأسيس لأمرٍ جديد، واذا كان المراد الشبهة لدى الحاكم فقد الحديث تأسيسيته، إذ إنه لم يقل أحدٌ من المسلمين بأنه مع قيام البينة الشرعية يمنع الحاكم من إجراء الحد، كما أن عدم إقامته الحدّ عند عدم الدليل الشرعي مما لا يحتاج إلى نص تأسيسي لوضوحه، والمتحصّل أن ظهور الحديث في التأسيس مانعٌ عن شموله للحاكم فيكون مختصّاً بالفاعل كوطء الشبهة[2].

لكن هذه المناقشة قابلةٌ للجواب:

أ - بالنقض، إذ المسألة على نفس المنوال من طرف الفاعل، أفهل يناقش أحدٌ من المسلمين في عدم ثبوت عقوبةٍ على الوطء شبهة؟ ألا تقرّر ذلك أدلتهم الكلامية والأصولية بعيداً عن هذا النص؟ وألا تستدعيه الطبيعة الإنسانية العقلائية الحاكمة في مثل هذه الموارد؟ فإذا كانت التأسيسية غير واضحة في مورد الحاكم فلا جزم بأنها أقلّ وضوحاً في موارد الفاعل.

ب - بالحل، فلو حافظنا على ظهور الحديث في التأسيسية، فلا يوجد ما يمنع من

(١) مهذّب الأحكام ٢٧: ٢٢٧ و ٢٢٩.

(٢) السيد إسماعيل الصدر، تعليقة على التشريع الجنائي الإسلامي: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

شموله للحاكم، ذلك أن هذا الحديث نبويّ أي في بدايات تكوّن المنظومة الحقوقية والمفاهيمية الدينية، وبالتالي فلا يمكن مقارنة الوعي العام الحقوقي عند المسلمين اليوم بما هو في بدايات زمن الرسالة، ولعل الرواية صدرت في بدايات الهجرة النبوية حيث لم يكن المسلمون على دراية بالأحكام القانونية الإسلامية، وصدور مثل هذا الحديث ـ للتنبيه على ضرورة تحصيل القاضي للثبوت الشرعي فيما يحكم به ـ في مثل هذا الجو مما لا غرابة فيه ولا منافاة للتأسيس، بل حتى خبر المقنع المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام لا بُعد في صدوره على هذا النحو بعد أن كانت الكثير من النصوص التي أتت في زمن الأئمة عليهم السلام على هذه الشاكلة بحسب اختلاف موضوعاتها ووعي المسلمين لها.

ثالثاً: إنّ هذا الحديث يدل على أبعد تقديرٍ على التفسير الأوّل والثاني المتقدّمين للقاعدة، وهما كما تقدم مما لا يبدو أنه يناقش فيهما أحد[1]، أما التفسير الثالث فهو غير محتمل؛ إذ لازمه تعطيل الحدود كافة ونقض غرض الشارع من وراء مئات النصوص التي أطلقها حول الحدود بمختلف أنواعها، إذ لا يخلو موردٌ من شبهةٍ بهذا المعنى فإذا أريد درء الحد حتى في هذه الموارد لما كان هناك معنى لتشريع باب الحدود.

نعم، يمكن القبول بالتفسير الثالث للحديث فيما إذا كان مدرك الفقيه في مورد ما أصلاً عملياً كالاستصحاب، فإن ظاهر النبوي ـ بناء على التفسير الثالث أو ما يشمله كالرابع ـ التقدّم على هذا الأصل، ذلك أن مورد النبوي أخصّ من مورد الأصول العامة العملية فلا يبعد تقديمه عليها عرفاً، فلو أحرز الحاكم محكومية

(١) ذهب إلى تفسير الحديث بالشبهة من طرف الفاعل اللنكراني في تفصيل الشريعة، مصدر سابق، ٢٣ ـ ٢٤.

شخصٍ ما بعقوبة الجلد لكنّه شك في إجراء الحد عليه عملياً لا يمكنه استصحاب عدم الإجراء لترتيب الحد؛ لأن النبوي مقدّم عليه هنا عرفاً، أمّا نكتة هذا التقديم العرفي فلها محلٌّ آخر.

٢ - ثاني أدلّة قاعدة الدرء هنا هو ما دلّ على درء الحدّ عن المسلم قدر المستطاع وأشباه ذلك وما دلّ على عدم الرجم مع الظن بلا بينة، وهي:

أ - خبر ابن عباس أن رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لاعن بين العجلاني وامرأته، فقال شدّاد بن الهاد: هي المرأة التي قال رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بينةٍ لرجمتها؟» فقال: لا، تلك امرأةٌ كانت قد أعلنت في الإسلام[1].

ب - وعن ابن عباس أيضاً قال: قال رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بينةٍ لرجمت فلانة، فقد ظهر منها الريبة في منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها»[2].

ج - ما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً»[3].

د - ما عن عائشة زوج النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قالت: قال رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرجٌ فخلّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»[4].

فظاهر هذه الروايات ـ كما استدل به بعض[5] ـ هو السعي للتوقف في إجراء

---

(١) نيل الأوطار ٧: ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ١١٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ١١٨.

(٥) انظر: أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٨ ـ ٦٠، والدكتور أحمدون في قاعدة درء الحدود بالشبهات، مصدر سابق: ٣٣.

الحد قدر المستطاع وما أمكن التماس المخرج والعذر للجاني وهو ما يفيد مؤدّى القاعدة ويمثّل تطبيقات عملية لها، ويشمل بالتالي ما نحن فيه.

والجواب أولاً: إن الروايتين الثالثة والرابعة ضعيفتان من الناحية السندية حتّى وفق القواعد السندية المقررة لدى أهل السنة كما ذكره الشوكاني وغيره[1]، نعم صحّح الشوكاني الرواية الأخيرة لكن موقوفةً غير متصلة بالنبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ وهو ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

ثانياً: إن الخبرين الأوّلين لا يدلان على أزيد من التفسير الثاني المتقدّم للقاعدة، وقد سبق أن قلنا بأن هذا التفسير تقتضيه الأدلة العامة فقهاً وأصولاً.

ثالثاً: إنّ الخبرين الأخيرين لا يفيدان ما يزيد عن النبوي المتقدّم؛ إذ المفروض أن المراد بها استطعتم الاستطاعة المبرّرة شرعاً وفق القواعد المقرّرة لا الاستطاعة التكوينية؛ إذ لازم الأخيرة تعطيل الحدود وسدّها بالكلية، وليس لازماً لها فحسب بل تكون الرواية دالةً على ذلك وهو غير محتمل، والظاهر من هاتين الروايتين أنّ على الفقيه البحث في مخارج يمكن أن ترفع حجية الأدلة وتسقط اعتبارها، أما مع اكتمال الإثبات الشرعي والقانوني فلا معنى لهذه الروايات حينئذٍ؛ لأنها تفترض التعليق على وجود المدفع والمخرج والمفروض عدمه.

٣ - مجموعة النصوص الواردة عن الصحابة مما يفيد هذا المدعى سواءٌ على مستوى القول أم الفعل، نحو ما ورد عن ابن مسعود أنه قال: «ادرؤا الحدود بالشبهة»، وما روي عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفّان من أنهما عذرا جاريةً زنت وهي أعجمية، وادعت أنها لم تعلم التحريم، وغيرها من الروايات[2].

---

(١) مصدر سابق: ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٩ ـ ٦٢.

بيد أن هذه الروايات لا تمثل بنفسها حجةً شرعيةً ما دامت لم تصدر عن صاحب الشرع نفسه، بيد أنه يمكن أن يدعى بأن كثرة هذه النصوص والأفعال الصادرة عن المتشرعة يمكنها أن تشكّل كاشفاً عن الموقف الشرعي، ولكن ذلك إذا تمّ لا يفيد أزيد من التفسيرين الأوّلين للقاعدة، كما يُلاحظ من الروايات نفسها بوضوح.

٤- أصالة الاحتياط إمّا المطلقة أو في الأموال والدماء والفروج[1]، والتي استوحاها الفقهاء من نسيجٍ مترابط سيّال في المصادر الدينية القانونية والأخلاقية، ولعل هذه الأصالة هي المآل الحقيقي لقاعدة الدرء في كلماتهم.

والملاحظة التي يمكن تسجيلها على هذه الأصالة هي أنه من غير المفترض أن تكون مرجعاً للفقيه في استنباط الأحكام وتبيين الحدود والامتدادات لها كما هو المقرّر في مباحث البراءة من علم أصول الفقه، إذ لا يُفهم منها ـ بمعونة ما ذكروه في الأصول ـ نحو حكومةٍ على الأدلة الأولية الثابتة عند الفقيه، وهذا معناه أنّ هذه الأصالة تمثّل مرجعاً ميدانياً إجرائياً للفقيه، بمعنى أن القاضي مطالب ببذل جهود إضافية للتدقيق في الأدلّة والشواهد والبينات والإقرارات والأيمان، وملاحقة تفاصيل الحادثة وإجراء تحقيقٍ شامل في مفرداتها وعدم التورّط في الاستعجال في إصدار الأحكام قبل قراءة مختلف الحيثيات نظراً لخطورة الحكم الذي سوف يصدره... ولا يحتمل في هذه الأصالة التقدّم حتّى على الأدلّة والأمارات التي ثبتت حجيتها كما هو معروف أصولياً.

نعم، بالنسبة إلى أصالة الاحتياط في الدماء يمكن القول ـ إذا ثبتت بدليلٍ معتبر واضح ومستقل ـ بتقدّمها على الأصول العملية لا الأمارات، إذ من المحتمل أن

(١) ذكر الاحتياط في الدماء كمدركٍ السبزواري في مهذب الاحكام ٢٧: ٢٢٨.

يكون لها نظرٌ إلى مثل ذلك، وتفصيل الكلام موكولٌ إلى محلّه[١].

٥ ـ ما ذكره بعض الباحثين[٢] من إمكانية اكتشاف هذه القاعدة عن طريق تجميع موارد تلتقي فيها من قبيل ما دلّ على لزوم صراحة الشهادة ودقّتها[٣]، وما دل على ثبوت الخيار للشهود في الشهادة أو التستّر، وما نص على ترجيح التوبة على الإقرار[٤]، وكذلك ما ورد في قصة إقرار ماعز بن مالك والمرأة الغامدية[٥] بتقريب أن تلك كانت محاولة من النبيصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ لعدله عن الإقرار فإذا عدل تصبح محاكمته مورداً للشبهة فيسقط الحد لذلك[٦].

ويمكن تطوير صياغة هذا الوجه من خلال افتراض ابتناء الحدود على التخفيف كما نصّ عليه بعض الفقهاء[٧]، وتكون هذه الشواهد المتقدّمة دالةً على مبدأ

(١) لقد أشار السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى إلى نقطةٍ ذات بعدٍ تأسيسي هام، وذلك لدى دراسته إعمال الاستصحاب لترتيب أحكام الكفر على الصابئة، ومن ثم جواز القتل وما شابه ذلك، فقد ذكر أن الاستصحاب لا يجري في المسائل الخطيرة بمعنى عدم إمكانية إنفاذ حكم حساس جدّاً بمجرّد قيام الاستصحاب عليه، فإنّ هذا خلاف مذاق الشارع، لاسيما فيما يرتبط بالدماء، وهذه النقطة التي أوجزها دام ظله من شأنها ـ لو استمرّينا في التأسيس لها ـ أن تُحدث تغييراً ملحوظاً في الاستدلال الفقهي وتعمل على تطويره وبالأخص لو نفذت إلى بقية الأصول العملية وبعض الأمارت. انظر: بحث حول الصابئة، مجلة فقه أهل البيتعليهم‌السلام، قم، العدد الرابـع، ١٩٩٧م، ص ٢٨، ومجلة المنهاج، بيروت، العدد التاسع، ١٩٩٨م، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) اثر الشبهات في درء الحدود: ٥٨.

(٣) انظر: الوسائل ج٢٧، كتاب الشهادات باب ٢٠ و٤٣.

(٤) الوسائل، مصدر سابق، باب ١٦ ح١ إلى ٦.

(٥) انظر خبر ماعز في البخاري ٨: ٢٤، ومسند أحمد ١: ٢٣٨ و ٢٧٠، وسنن أبي داوود ٢:٣٤٥، وسنن البيهقي ٨: ٢٢٦، وسنن النسائي ٤: ٢٧٩ وغيرها، وانظر خبر الغامدية في صحيح مسلم ٥: ١١٩، وسنن البيهقي ٦: ٨٤.

(٦) التشريع الجنائي الإسلامي: ٣٣٧.

(٧) انظر كمثال، ايضاح الفوائد ٣: ٤٥٤، والمهذب البارع ٥: ٥١، ومجمـع الفائدة ١٣: ٧،

التخفيف هذا الذي يمكنه أن يشكل مدركاً لقاعدة الدرء ولمسألة الشهادة على الزنا أيضاً.

بيد أن هذا الوجه لا يوجد ما يعزّزه بشكل قواعدي، إذ يستفاد من جملة موارد التشدّد في مسألة الحدود من قبيل النهي عن التأخير في إقامة الحد وأنه لا نظر ساعة في الحد[١] وأنه لا كفالة ولا شفاعة في الحد[٢] بل حدّ الشهود للفرية وردت فيه صورٌ تبدي بوضوح درجة التشدّد ضد ظاهرة القذف[٣]، وهذا ما قد يشكل مانعاً عن التمسك بمبدأ قواعدي بعنوان التخفيف في الحدود، أما الشواهد التي ذكرت لاسيما قصة إقرار ماعز والغامدية فلا تفيد هذا المبدأ، ذلك أنها تريد التأكيد على مبدأ الوضوح في الحكم ومفرداته ومبرراته، فقصّة الإقرار قابلةٌ للتفسير على أساس إمكانية عدم وضوح الأمور للمتشرعة في الصدر الأول بحيث لم يكن الزنا وحدوده واضحين، فيكون التأكيد والملاحقة لأجل تأكد الحاكم من حيثيات القضية ودفع أي احتمال مشوّش لحكمه، وكذلك الحال في مسألة ترجيح التوبة وأمثالها فإن هناك فرقاً بين عدم رغبة الشارع في إيقاع الحد على الزاني كمبدأ وبين حكمه بلزوم التشدّد فيه بعد وصوله إلى الحاكم، فوظيفة الزاني أو الشهود مختلفةٌ عن وظيفة الحاكم ولا ينبغي الخلط بين الوظيفتين.

وبهذا ظهر أن فكرة التخفيف في الحدود لا تعني ـ انسجاماً مع وظائف الحاكم المقررة بالأدلة الأخرى ـ أزيد ممّا يفيده التفسيران الأوّلان لقاعدة الدرء.

التحفة السنية للجزائري: ٣٣، والحدائق ٢٢: ٣٨، ومهذب الاحكام ٢٧: ٢٦٠، والجواهر ٤١: ٢٩٨.

(١) الوسائل ٢٨: ٤٧، مصدر سابق، باب ٢٥ ح١ و٢.

(٢) الوسائل ٢٨: ٤٤، مصدر سابق باب ٢١ ح١، باب ٢٤ ح٤.

(٣) انظر كمثال الوسائل ٢: ٩٦، مصدر سابق، ابواب حد الزنا، باب ١٢ ح٨.

٦ - التمسّك بالإجماع(١)، حيث كانت هذه القاعدة كما تقدّم مورداً للاتفاق بين الفقهاء عدا الظاهري.

والجواب: إن هذا الإجماع مطمئن بمدركيّته فليس بحجة، هذا مضافاً إلى أن معقده غير واضح، فمن غير المعلوم أنه انعقد على أزيد من التفسير الأول والثاني للقاعدة كما يلاحظه من يتتبّع موارد استعمال الفقهاء لها، وقد تقدّم أنهما لا ينفعان هنا بل لا يحتاجان إلى دليل الإجماع نفسه.

وبهذا يتبين أن أقصى ما هو ثابتٌ من قاعدة الدرء هو هذان التفسيران، وهما لا يدلان كما اتضح على شرط المعاينة هنا.

المذهب الظاهري وقاعدة الدرء

تقدّم أن المذهب الظاهري يرفض قاعدة درء الحدود بالشبهات كما شرحه ابن حزم نفسه في المحلّى، فقد ناقش ابن حزم أدلة المثبتين للقاعدة من الروايات والنصوص بضعف سندها بالإرسال أو الوقوف على الصحابة، ومن هنا رفض القاعدة تمسكاً بقولـه تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ الله فَلا تَعْتَدُوهَا**﴾ (البقرة: ٢٢٩)(٢).

والذي يبدو أن ابن حزم قد وافق ـ من خلال كلامه ـ على التفسيرين الأوّلين لقاعدة الدرء، وكان يصب مناقشاته على ما هو أزيد منهما بحجة أن فيه تعدياً على حدود الله وتعطيلاً للحدود الشرعية، وهو ما يبرّر ما ذكره بعضٌ من تطبيق ابن حزم القاعدة ـ بمعنى الشبهة من طرف الفاعل ـ في الكثير من الموارد الفقهية في

---

(١) أثر الشبهات في درء الحدود: ٦١ نقلاً عن مغني ابن قدامة ٩: ٥٧؛ وانظر الدكتور أحمدون في قاعدة درء الحدود بالشبهات: ٣٤ و ٥٨.

(٢) المحلّى ١١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

كتبه ومذهبه[١].

وقد تبين مما تقدّم ما يوافق هذه المقولة وأنّ الصحيح عدم ثبوت أزيد من هذا المقدار من القاعدة ويغلب على الظنّ أن فقهاء الإمامية لاسيما المتقدمين منهم كانوا على هذا الرأي أيضاً.

مرجعيّة الحسّ في حجيّة الشهادة

الثاني: ـ من وجوه الموقف الأوّل ـ التمسّك بالخط العريض في أصل الشهادة وهو كونها عن حسّ كما هو ثابت ومقررٌ في بحث الشهادات عندهم، وحيث إننا نتحدّث حول الشهادة والمفترض أن الزنا ـ كما عرّفوه في بدايات بحث حد الزاني[٢] ـ هو عملية الإدخال، فالشهادة عليه شهادةٌ على نفس الإدخال، وحيث يعتبر الحس في الشهادة، والحسّ في مثل هذه الأمور هو الحس البصري، فلا بد أن يكون الشاهد مشاهداً ببصره لنفس عملية الإدخال، وبذلك يتم هذا الشرط[٣].

وقد تعرّض هذا الوجه ـ بعد تجاوز الرأي الذي يذهب إلى كفاية مطلق العلم في باب الشهادات بدون حاجةٍ إلى السماع أو المعاينة كما ذهب إليه بعض[٤] ـ لمناقشتين هما:

المناقشة الأولى: ما ذكره بعض الفقهاء من أن هذه القاعدة لا إشكال فيها وإنّما الكلام في استدعائها ما ذكره أصحاب الموقف الأوّل هنا، سلّمنا أن الشهادة من

---

(١) الدكتور أحمدون في مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات»: ٣٢.

(٢) انظر كنموذج المحقق الحلي في شرائع الإسلام ٤: ٩٣٢؛ والسيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج ١: ١٦٦؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢٣:٢٤.

(٣) انظر كمثال الرياض ١٠: ٣٢.

(٤) انظر كمثال فقه الصادق ٢٥: ٤٠٢.

الشهود وهو الحضور، وأنه أُخذ فيها الإبصار أو السماع أو نحوه من الحواس، وسلمنا أن ما نحن فيه يتطلّب الشهادة عن حس... إلا أن دعوى أنه لابد أن تكون هناك رؤية مباشرة لعملية الإيلاج نفسها غير واضحة؛ إذ إن لازمه سدّ باب الشهادة على الزنا إلا نادراً، إذ من أين يجتمع أربعة شهودٍ عدول ويرون نفس الدخول بهذه الوضعية؟! مع أن التاريخ الإسلامي كثيراً ما يخبرنا عن حالات إقامة الشهادة على الزنا ـ ومن ثمّ الحد ـ زمن الرسالة أو بعده، مما يشكّل شاهداً على عدم أخذ مثل هذه القيود في الشهادة على الزنا، وإلا لما كان هناك مبرّر لكل هذه النقولات التاريخية[1].

وهذه المناقشة يمكن أن نحلّلها إلى نقطتين:

أ- إن لازم مقولة الموقف الأوّل سدّ باب الشهادة على الزنا.

لكن الاستفهام الذي يمكن إثارته هنا هو هل هناك ما يدلّ على رغبة الشارع في كثرة الحدود الحاصلة على الزنا خارجاً؟ ألا يمكن افتراض أنّ رفع عدد الشهود في الزنا إلى أربعة ـ بخلاف غيره بما في ذلك القتل ـ شاهدٌ معزّز لاحتمال عزوف المشرّع عن كثرة إيقاع هذا النوع من الحد في الخارج؟ ألا يفسّر حثّ الشارع الزاني على التوبة وعدم تقديم نفسه للمحاكمة من خلال الإقرار على أساس عدم تشدّده في وقوع العقوبة على الزنا لا بمعنى رغبته في تساهل الحاكم بل عدم إيصال النوبة إليه؟ إن هذه الشواهد وأمثالها وإن كنّا لا نجزم بدلالتها على ما نقوله لكنها تشكّل عائقاً لصحة القول الوارد في المناقشة، خصوصاً وأنه لا دليل عليه بنفسه.

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ١٨٠؛ وتابعه على ذلك الميرزا التبريزي في أسس الحدود والتعزيرات:٨٣؛ وذكره أيضاً الجزيري في الفقه على المذاهب الأربعة ٥: ١٤٨ ـ ١٤٩، لكنه ناقشه بأن السبب هو الحفاظ على الكرامات والأعراض.

وبعبارةٍ موجزة: إن أقصى ما يفيده هذا الوجه هو تحجيم الشهادة على الزنا تحجيماً كبيراً وهو ما لا دليل على المنع عنه فضلاً عن استلزامه تحجيم إجراء الحد نفسه، بل على حدّ تعبير بعض الفقهاء من الممكن أن يكون غرض الشارع متعلّقاً بعدم ثبوت هذه المعصية الكبيرة في الخارج[١] انسجاماً مع مبدأ تشريعيٍّ في باب العقوبات يقضي بإخفاء الجرم وعدم كشفه.

بل يمكن النقاش حتى في درجة التحجيم المفترضة بناءً على أخذ هذا الشرط، ذلك أن الشواهد الميدانيّة تفيد بأن نسب إثبات الزنا من خلال الإقرار الناجم عن التحقيق القضائي هي نسبٌ جيدة وكثيرة والإقرار ليس مختصاً بالصورة الاختيارية العفوية التي يقوم بها المقرّ دون أيّ معلوماتٍ مسبقة عنه كما هو الحاصل في بعض النصوص كقضية ماعز بن مالك، بل يمكن أن يحصل كثيراً عقيب التحقيقات القضائية والأمنية وهو ما له حيز كبير في النشاط القضائي المعاصر[٢].

ب - إن الشواهد التاريخية تفنّد مثل هذا الشرط.

لكن الكثرة المفترضة في المناقشة غير واضحة، فالعديد من النصوص التي تحدّثت عن إقامة الحدّ خارجاً كانت تحكي عن الإقرار وسيلةً للإثبات القضائي كما في قصّة ماعز بن مالك، وبعضها كانت القرائن هي التي تثير القضية كحصول

---

(١) السيد محمد رضا الكلبيكاني، الدرّ المنضود في أحكام الحدود ١: ١٩٣.

(٢) لقد قمتُ شخصياً بإجراء تحقيقٍ مصغّر ـ لا أدعي اشتماله على الشروط العلمية التي تفيد الدقة اللازمة وإمكانية الاعتماد ـ من خلال توجيه بعض الأسئلة إلى بعض العاملين في الجهاز القضائي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتعلّق بهذا الموضوع، وقد أكّد العديد منهم أن حوالي التسعين في المائة من الإثباتات القضائية على الزنا في إيران ناجمةٌ عن الإقرار الذي يعقب التحقيق الأمني والقضائي دون أن ينقص ذلك ـ نقصاً مخلاً ـ من حجم العقوبات على الزنا نفسه.

الحمل لدى المرأة أو خروج الولد على غير شبه أمّه وأبيه وما شابه ذلك، على أنّ مجموعة حوادث على امتداد بضعة عشرات من السنين لا تمثّل شاهداً على الكثرة المدعاة المثيرة للاستفهام هنا، لاسيما وأن وسائل التخفّي لم تكن بقوّة ما هو موجود حالياً.

والإنصاف أن مجرّد المرور السريع على المنقولات التاريخية لا يبرّر لنا رفع اليد عن شرط المعاينة إذا ما دلّ عليه الدليل، لاسيما وأنه من غير المعلوم صدق كافّة الشهادات المنقولة لا صدقاً تاريخياً ولا صدقاً في الشهادة نفسها.

المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي وغيره من أن الشهادة على الزنا يمكن أن يصدق عليها أنها حسيّةً وبالمشاهدة بلا حاجةٍ إلى اشتراط المعاينة المباشرة، إذ إن رؤية المقدّمات الملازمة للإدخال خارجاً توجب صدق الرؤية لما يشهد عليه عرفاً، وهذا المقدار كافٍ في الشهادة ولا دليل على ما هو أزيد منه[1]، بل إنّ ما يفهمه العرف هنا هو مرجعية الحس وهو ما يحصل بتحكيم أيّ حاسّةٍ من الحواس أيضاً ولو حاسّة السمع التي قد تفيد اليقين من خلال الصوت الخاص[2].

وهذا الكلام منه رحمه الله منسجمٌ والقاعدة في باب الشهادات؛ لأنّ المدار في الشهادة هو العلم والحضور، أما أنّ هذين الأمرين كيف يحصلان وعبر أيّة واسطةٍ يتحققان فهذا ما لم يرد فيه نصّ في كتاب الشهادات، فيمكن تحصيل ذلك على وجه القطع من خلال السمع أو اللمس أو... مما هو موكولٌ إلى النظر العرفي والعقلائي العام، وفيما نحن فيه لا يتردد شخص في نسبة رؤية الزنا من خلال رؤيته الكثير من

(١) مباني تكملة المنهاج١: ١٨٠.

(٢) الفقه ٨٧: ١١٤.

الملازمات التي توجب عرفاً وعقلائياً اليقين الجازم به، وما دام العرف هو الملاك في التحديد فيكفي هذا المقدار فيه.

الشهادة وشرط الصراحة

الثالث: ما أشار إليه الشهيد الثاني من احتمال كلمة الزنا التي ترد في شهادة الشهود لزنا العين وأشباه ذلك فتعيّنها في مقام الشهادة يستدعي إبراز موضح وهو التصريح بالمراد به وهو الإدخال، فإذا لم يكن قد رآه فلا محالة لا يمكنه الشهادة به[١].

لكنّ هذا الوجه يقع في التداخل ما بين اشتراط المعاينة لنفس الإدخال مباشرةً، واشتراط الصراحة والنصيّة في شهادة الشاهد ـ كما أُشير إجمالاً إلى ذلك في مطلع هذا البحث ـ فالأوّل تقدّم الكلام عنه في الوجه السابق؛ إذ لا يزيد هذا الوجه عمّا قرّر هناك، وأما الصراحة فلا بأس بالالتزام بها على أبعد تقدير ما دمنا نمنح الشاهد يقينه بالإدخال فكيف لا يشهد عليه وقد رآه عرفاً؟!

الرابع: التمسّك بالأولوية، بتقريب أن الوارد في قصّة إقرار ماعز بن مالك وغيره هو التشدّد في تحديد الزنا وجعل المدار فيه على نفس الدخول، فإذا كان التشدّد بهذا الحجم في الإقرار فبطريقٍ أولى لابد منه في البينة، وهذا معناه أنه لابد للشهود من أن يوضحوا وبصراحة أنهم رأوه كالميل في المكحلة، كما هو الوارد في خبر ماعز نفسه[٢].

ويرد عليه أن المستفاد من مثل هذه النصوص هو ضرورة تأكّد الحاكم من عدم

---

(١) مسالك الأفهام ١٤: ٣٥٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٣.

وجود خللٍ في فهم المقرّ لمفهوم الزنا أو لما يعترف به، أي أن على الحاكم التنبيه لاحتمالات إقرار المقرّ وعدم العجلة بمجرّد تلفظه بكلمةٍ ما من الممكن أنه لا يعرف مضمونها الشرعي وتداعياتها، وهذا مطلبٌ قابل للقبول حتى في موردنا، وهو ما تشبعه فرضية أن الشهود على يقينٍ ودراية بما يقولون، وهو ما لا يدل على أزيد من إلزامهم بتوضيح مرادهم من الشهادة حتى يرتفع بذلك الاحتمال الآخر لدى الحاكم.

وأقصى ما تفيده هذه النصوص ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ هو حثّ الشارع المذنبين على عدم تقديم أنفسهم إلى ساحة المحاكمة والمحافظة على التكتّم وعدم كشف ما ستره الله تعالى عليهم كما يستفاد من ذيل بعضها، وهذا لا علاقة له بوظيفة الحاكم بعد ثبوت الدليل.

الخامس: التمسّك بالنصوص الواردة في المقام والتي يظهر منها اشتراط معاينة الشهود للدخول معاينةً حسيّة بصرّية مباشرة[1]، وهذه النصوص هي:

١ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدّ الرجم أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل ويخرج»[2].

٢ـ خبر محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يرجم رجل ولا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج والإخراج»[3].

٣ـ خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يجب الرجم حتى (يشهد

---

(١) استشهد بالنصوص هنا في الرياض ١٠: ٣٢؛ جامع المدارك ٧: ٢١؛ مجمع الفائدة ١٣: ٣٩ ـ ٤٠؛ مفاتيح الشرائع ٢: ٦٦؛ مهذب الأحكام ٢٧: ٢٦٠؛ جواهر الكلام ٤١: ٢٩٨.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٨: ٩٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حد الزنا، باب ١٢ ح١.

(٣) المصدر نفسه، ح٢.

الشهود الأربع) أنهم قد رأوه يجامعها»[١].

٤ـ خبره الآخر قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا يرجم الرجل والمرأة حتى يشهد عليهما أربعةُ شهداء على الجماع والإيلاج والإدخال كالميل في المكحلة»[٢].

٥ـ خبره الآخر أيضاً قال: «حدّ الرجم في الزنا أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل ويخرج»[٣].

٦ـ خبر محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يجلد رجلٌ ولا إمراةٌ حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الايلاج والإخراج...»[٤].

٧ـ خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام «... ولا يجب الرجم حتى تقوم البينة الأربعة بأنه قد رؤي (رأوه) يجامعها»[٥].

٨ـ صحيحة حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «... ولا تُقبل شهادتهم حتى يقول أربعةٌ: رأينا مثل الميل في المكحلة»[٦].

وظاهر هذه النصوص لزوم المعاينة المباشرة لنفس عملية الإدخال والإخراج، ومعه فتكون حاكمةً على المبدأ العام في كتاب الشهادات والقاضي بكفاية مطلق العلم كما أشار له في الجواهر[٧]، وهذا معناه أخذ الرؤية هنا على نحو الموضوعية ولو لخصوصية المورد نظراً لبناء الحدود على التخفيف وقاعدة الدرء[٨].

---

(١) المصدر نفسه، ح٣

(٢) المصدر نفسه، ح٤.

(٣) المصدر نفسه، ح٥.

(٤) المصدر نفسه، ح١١.

(٥) المصدر نفسه، باب ١٠ ح٨ و١٢.

(٦) المصدر نفسه، باب ٢ من أبواب حدّ القذف ح ٥.

(٧) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٩.

(٨) مهذّب الأحكام ٢٧: ٢٦٠.

لكنّ مجال المناقشة هنا وارد أيضاً، وذلك:

أولاً: لما تقدّم ـ وأشار له السيد الخوئي أيضاً ـ من صدق عنوان الشهادة على الزنا والإدخال من خلال رؤية الملازمات القطعية عرفاً، وهذا يعني أن هذه الروايات لا تضيف على المبدأ المعمول به في كتاب الشهادات خصوصيةً جديدة.

ثانياً: إن الوارد في خبري محمد بن قيس وخبر أبي بصير[رقم: ٤] هوالشهادة على الإدخال لا رؤيته نفسه[١]، وقد تقدّم أنّ الشهادة على الإدخال تصحّ عرفاً حتى مع عدم الرؤية المباشرية بالبصر.

ثالثاً: إن هذه الروايات لا تفيد لزوم رؤية الشهود لنفس عملية الإدخال، وذلك أن الوارد فيها هو رؤية الرجل يجامعها أو يدخل ويخرج أو رؤي يجامعها، وهذا كلّه غير رؤية نفس الدخول والخروج فإنه قد يصدق أنه رؤي يُدخل ويخرج ولو لم تحصل رؤية الدخول نفسه بالعين، وانما رؤيت الملازمات القريبة المفيدة للجزم عرفاً وعقلائياً.

وبعبارةٍ أشمل يمكن اعتبار النصوص على طائفتين:

أ ـ الطائفة التي عبّرت بالشهادة على الإدخال، وقد تبين أنها لا تفيد شرط المعاينة.

ب - الطائفة التي عبرت برؤى يجامعها أو يُدخل أو... وقد ظهر أنها تغاير رؤية نفس الدخول.

نعم تبقى صحيحة حريز، حيث يظهر منها أنّ ما هو مثل الميل في المكحلة نفس الخارج والداخل لا الرجل، إلا إذا قلنا ـ كما ذهب إليه بعض ـ بأن التعبير بالرؤية

---

(١) سجّل هذه المناقشة على خبر أبي بصير السيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج ١: ١٨٠.

كناية عن لزوم اليقين والدقّة[١]، فتكون مأخوذةً على نحو الطريقية لمطلق العلم[٢]؛ وحتى لو دلّت تظلّ خبراً آحادياً لا يوجد اطمئنان بصدوره والذي هو الحجّة فقط في باب الأخبار عندنا.

رابعاً: ما أشار إليه في جامع المدارك من أن أخذ المشاهدة على هذا النحو شرطاً في الشهادة يحتاج إلى الورود بمقدارٍ مهمٍّ في الأخبار، ومع عدم ذلك على هذا النحو يُستكشف عدم أخذه شرطاً[٣].

لكن هذا الأمر غير واضح؛ فلو دلّت هذه النصوص كانت كافيةً كما هو المعتاد في موارد كثيرة أخرى اكتفي فيها بما يقرب من عشرة روايات، نعم إذا كانت المسألة مثاراً للجدل من الناحية الذاتية أو التاريخية ـ كما سيأتي عند الحديث عن مسألة النظر إلى عورة الزانيين ـ أمكن التمسك بمثل هذا المبنى لتقرير ما أفاده. هذا كلّه على مبنى حجية خبر الثقة دون الوثوق.

خامساً: إن هذه النصوص تدل على المطلوب في الرجم لا الجلد، فلا يمكن الأخذ بها للحكم بالمعاينة مطلقاً وفي كل أنواع الحدود على الزنا.

وهذه المناقشة هي في الحقيقة دعوى الموقف الثالث في المسألة هنا، وسوف يأتي الحديث عن أدلة هذا الرأي لاحقاً.

السادس: التمسّك بالإجماع المدّعى في المقام كما تقدّم[٤].

---

(١) السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والجواهر ٤١: ٢٩٩.

(٢) فقه الصادق ٢٥: ٤٠٢.

(٣) جامع المدارك ٧: ٢١.

(٤) مهذب الأحكام ٢٧: ٢٦٠.

لكن الجواب عن هذا الوجه صار واضحاً بعد بيان المدارك العديدة المحتملة للمسألة.

والمتحصّل عدم ثبوت دليلٍ على شرط المعاينة، نعم لعلّ أقوى ما في الباب صحيحة حريز التي سوف يأتي كلامٌ نهائي عنها.

٢. اتجاه شرط العلم، التخريجات الفقهيّة

ويمكن أن تذكر وجوه مدعّمة للموقف الثاني هي:

الوجه الأوّل: الأخذ بصحيحة زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: «إذا قال الشاهد إنه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الحد»[1].

والظاهر من هذه الرواية أنها تكتفي بمثل هذا المقدار في الشهادة بلا حاجة إلى معاينة نفس الإدخال.

بيد أن هذا الوجه قابلٌ للمناقشة:

أولاً: إنّه لم يُحك عن أحدٍ العمل به، وإن نقل عن الشيخ الطوسي احتماله بعد تخصيصه الحد بالجلد دون الرجم، ومع إعراض المشهور عنه لا يصل إلى رتبة الحجية[2].

وعدم عمل الفقهاء بهذه الرواية يمكن تفسيره على أحد شكلين:

١ ـ بالشهادة الغامضة كما هو ظاهر الجواهر نفسه هنا، إذ الجلوس مجلس الرجل من زوجته محتملٌ لغير الجماع، ومعه فتكون الرواية مخالفةً للمشهور.

والجواب: إن الظاهر من هذا التعبير عرفاً ـ سواء عبّر به الشاهد نفسه أم كان

(١) الوسائل، مصدر سابق، باب ١٢ ح١٠ وباب ١٠ ح١٣.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٩، الرياض ١٠: ٣٣ ـ ٣٤.

تعبيراً من الإمام عليه السلام لبيان مضمون كلام الشاهد ـ هو المقاربة والجماع، ولا يشمل مثل القبلة واللمس ونحوهما، فعندما يقال: جلس فلانٌ من هذه المرأة مجلس الرجل من إمرأته فإن العرف يفهم من هذا التعبير ـ لاسيما مع كلمة الجلوس ـ أنه واقعها لا أنه قبّلها أو غير ذلك، ومع هذا الظهور العرفي تكون الشهادة غير غامضةٍ فلا تكون الرواية مخالفةً للمشهور، بل حتّى لو اعترفنا بعدم شاهد على دلالة هذا النص على الجماع فإن الحكم بثبوت الحدّ ـ لاسيّما مع نفي الاحتمالين الآتيين عمّا قريب ـ يمثّل بنفسه شاهداً معزّزاً لتفسيره بالجماع أو لترجيح إرادة الجماع عرفاً منه ما دمنا نحتمله بدرجةٍ جيدة مسبقاً.

٢ـ إن الرواية تكتفي بما دون الرؤية المباشرة للإدخال، والمشهور ذهبوا إلى شرط المعاينة وفق ما تقدّم.

والجواب: إنه لو سلمنا بكبرى وهن الخبر الصحيح بالإعراض، بيد أنه لا يحرز إعراض مشهور القدماء ما قبل الطوسي عن هذا الخبر من هذه الناحية كما أشرنا سابقاً، إذ لم نعثر إلا على المقنعة للمفيد والكافي لأبي الصلاح ممّن ذكروا هذا الحكم، فكيف نجزم بإعراض المشهور عنه حتى تسقط الرواية عن الحجية؟

ثانياً: ما أفاده الحرّ العاملي من احتمال أن يكون المراد بالحد في الرواية التعزير لا المائة جلدة[١].

لكن هذا مجرّد احتمال بلا قرينة يبعّده مجيء كلمة الحد محلاةً بالألف واللام الظاهرة في العهدية، ولو أريد قبول ذلك هنا فما هو المانع من قبوله في موارد أخرى لا يقبل نفس صاحب الوسائل حمل الحدّ فيها على التعزير؟

---

(١) الوسائل، مصدر سابق ٢٨: ٩٧ ذيل الحديث ١٠ من باب ١٢.

ثالثاً: ما ذكره الحرّ العاملي أيضاً من احتمال أن يكون المراد ثبوت الحدّ على الشاهد لا المشهود ضدّه[١].

لكنّ هذا الاحتمال مستبعدٌ؛ لأن هذه الجملة التي نطق بها الشاهد إن كانت ظاهرةً في الدخول فمعناه أن الشاهد قد شهد بالزنا من خلال كلامٍ ظاهر في إفادته فما هو الموجب لحدّه؟! وأما إذا لم تكن هذه الجملة.. «جلس منها مجلس الرجل من امرأته» ظاهرةً في الزنا والدخول بأن كانت ظاهرة في الأعم أو في غيره فلماذا يحدّ ما دام لم يشهد عليه بالزنا حتى يصدق عليه عنوان القذف، وهذا معناه أن احتمال رجوع ضمير «عليه» إلى الشاهد نفسه هو احتمالٌ ضئيل.

رابعاً: وفق ما تقدّم فهذه الجملة ظاهرةٌ في الجماع عرفاً، وهذا معناه أن الشاهد يريد أن يحكي عن عملية الجماع بواسطة هذا التعبير، ومعه فلا تدل الجملة على أن الشاهد رأى الفاعل على هيئة ووضعية كما تحكيه هيئة ووضعية الرجل مع زوجته حتى يقال إن هذا دليل على كفاية مشاهدة هذه الهيئة، بل تفيد حكايته بهذا التعبير عن الزنا نفسه، ومن ثّم فالشاهد ساكتٌ عن أنه كيف حصل له العلم بالإدخال فربما عرف بذلك من خلال الرؤية المباشرة.

وبعبارةٍ موجزةٍ فرقٌ بين أن يقول: رأيته جالساً منها... وبين أن يقول: كان جالساً منها... فالأولى تحكي عن متعلّق الرؤية وربما تفيد المطلوب، فيما الثانية تخبر عمّا رآه دون أن تذكر متعلّق الرؤية فلا يكون في الرواية ظهورٌ في المطلوب وإن كانت مشعرةً به.

الوجه الثاني: إنه لو صح شرط المعاينة المباشرة للزم التورّط في مخالفةٍ شرعية بلا

---

(١) المصدر نفسه.

مبرّر، وهي النظر إلى عورة الغير أو التجسّس[١]، ومعه فتسقط عدالة الشاهد فلا يؤخذ بشهادته.

لكن يرد عليه أولاً: إن المطلوب عدالة الشاهد حال إدلائه بشهادته لا حال نظره إلى الواقعة المشهود بها، ومعه فتكفي عدالته زمن الإدلاء حتى لو كان فاسقاً قبل ذلك، ولا ملازمة بين الأمرين.

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء من أن عدم النكير على الشهود يمثل شاهداً على جواز النظر بهدف الشهادة على الزنا، ومعه يمكن التمسّك بالسيرة المتشرعيّة المتصلة على جواز النظر، وبالتالي فلا معنى للتشكيك في العدالة حينئذٍ[٢].

لكن هذا الجواب من قبل هذا الفقيه مبنائي، إذ افترض رحمه الله مسبقاً أن الشهادة على الزنا قد أخذ فيها رؤية نفس الدخول الملازمة للنظر إلى العورة، فاضطرّه ذلك لإبداء تخريج فنّيٍّ للموضوع في مباحث الستر والنظر، إلا أن هذا الكلام لا يفيد هنا لأنه يمثل من الناحية المنهجية مصادرة، ذلك أننا نتكلم عن أدلة الطرف الثاني النافي لشرط المعاينة، وهذا معناه أننا نحاسبها بنفسها بعيداً عن صحّة أدلة شرط المعاينة، أي أن المرحلة أسبق يُفترض فيها أنه لا دليل لدينا على الشرطية ومن ثم نريد أن نحاكم أدلة العدم حتى إذا ما ثبت دليل العدم في حد ذاته ومن ثم ثبت دليل الشرطية في حد ذاته قمنا بإجراء مقارنة لتقديم وجهٍ على آخر، وهنا نقول:

أ ـ لا يمكن النقد على أدلة النافين بإثبات جواز النظر بالسيرة؛ لأن السيرة

---

(١) ذكر قضيّة التجسّس السيد محمّد حسين فضل الله في كتاب النكاح، بقلم جعفر الشاخوري، دار الملاك، ١٩٩٦م، ١: ٩٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الحكيم، دار احياء التراث العربي، بيروت ج١٤: ٣٦.

تفسيرٌ قائم على شرط المعاينة المفترض عدم ثبوتها بعد، فكيف يراد بها تبرير النظر لنقد برهان قام على نفي الشرط هنا؟

ب ـ لو خلينا والسيرة وأدلة حرمة النظر لكان الأنسب جعلها شاهداً على نفي الشرطية؛ لأن عدم هذا التفسير سوف يضطرنا إلى تقييد عمومات ومطلقات حرمة النظر إلى العورة، فالسبيل الأنسب هو الحفاظ على العمومات ورفع احتمال الشرطية.

هذا على تقدير تجاهل أدلّة ونصوص شرط المعاينة، أما لو سلمنا بها فسيكون أمامنا أدلة حرمة النظر إلى العورة من جهة وأدلة شرط المعاينة من جهة أخرى وبينهما ظاهرة السيرة، وهنا يقدم تخصيص وتقييد أدلة الحرمة على رفع أدلّة الشرط عرفاً، ذلك أن المعارضة بين السيرة وأدلة الشرطية معارضةٌ مستقرّة فيما يوجد جمع عرفي بين السيرة وأدلة حرمة النظر ألا وهو التقييد والتخصيص، وهذا معناه أن المعارضة بين السيرة وأدلة الحرمة منحلّة فتكون أدلة الحرمة مقيدةً بغير صورة النظر إلى الزنا تلقائياً فتبقى أدلة الشرطية على حالها. لكن حيث تقدّم معنا عدم ثبوت أدلّة الشرطية فيكون عموم الحرمة نافذاً والسيرة غير كاشفة عن شيء لاحتمال اعتماد الشهود على رؤية الملازمات التي تفيدهم القطع بالزنا، نعم سيأتي أن ثبوت صحيحة حريز ـ سنداً ومتناً ـ قد يغيّر في بعض الأمور هنا.

ووفقاً لذلك يرتفع الإشكال أيضاً عن الصيغة المعدّلة لهذه المناقشة الثانية أعلاه أي التورّط بمخالفة شرعية، وهذه الصيغة هي أنه إذا كان النظر إلى العورة حراماً فالشريعة سوف تقع في تعارض تقنينيٍّ، فمن جهة تحرّم النظر ومن جهة أخرى تفترض وجود حدٍّ على الزنا، وهذا يستبطن شيئاً من المعاكسة.

وقد قلنا بأنه من الممكن أن يعصي الشهود حال نظرهم لكنهم عدول حال أداء الشهادة، فضلاً عن شهادة السيرة على الحلية أو رفع أساس شرط المعاينة.

لكن التساؤل الذي يبقى هنا يتمركز حول عدم وجود أسئلة من جانب المتشرّعة من الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام عن حكم النظر إلى العورة لرؤية واقعة الزنا، والاحتمال الأقرب هنا ـ لو لم نجزم به ـ هو أن شرط الرؤية لم يكن مأخوذاً في الذهن المتشرّعي فلم يضطرهم ذلك إلى السؤال عن حكم النظر، أما لو لم نوافق على ذلك فإن تفسير سكوتهم عن هذا التساؤل المنطقي لن يكون واضحاً، فكيف لم يلتفت أحدٌ منهم إلى مسألة النظر الى العورة ويسأل عن حكمها في مورد الشهادة على الزنا مع أن حرمة النظر إلى العورة ثابتةٌ بالقطع بين المسلمين من حيث المبدأ؟!

ج ـ إن السيد الحكيم نفسه أثار مشكلةً أمام التمسك بالسيرة هنا؛ حيث ذهب إلى أن السيرة دليلٌ مجمل لعدم إحراز أن نظرهم كان عن تعمّدٍ حتى نحكم بالجواز فلربما كان عن غفلةٍ أو أن سكوت المعصوم عليه السلام كان حملاً على الصحة[1].

لكن هذه الملاحظة بالذات قابلة للتأمّل فيما لو قبلنا لزوم تدخل المعصوم عليه السلام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مثل هذا المورد، ذلك أن حمل المعصوم الشهودَ الأربعة على الصحة يفترض اجتماع الغفلة في نظرهم وهو أمر ضئيلٌ بحساب الاحتمال، فإن احتمال اجتماع أربعة شهود على واقعةٍ واحدة للنظر إليها بهذه الدقة عن غفلة واتفاق، ومن ثم احتمال أن تكون حوادث الشهادات المتعدّدة الأخرى على واقعة زنا ثانية وثالثة و... على هذا الشكل هو احتمال ضئيل جداً، وهذا معناه أن بإمكان المعصوم عليه السلام أن يحرز الاطمئنان بوقوع معصيةٍ في المورد أو

---

(١) المستمسك ١٤: ٣٦.

ظنّ عدم المعصية جهلاً من قبل الشهود فهو كآمرٍ بالمعروف وناهي عن المنكر أو كمبلغٍ للأحكام ملزمٌ بتذكير الشهود بحرمة ما فعلوه أو لا أقل رفع اشتباههم بالحلّية، ومع عدم وجود أي نص تاريخي يفيد مثل هذا الأمر فلا شك سيكون ذلك كاشفاً عن جواز نظرهم على تقدير افتراض شرط المعاينة الذي لم يثبت هنا عندنا. فمن يلتزم بشرط المعاينة ملزمٌ بالأخذ بهذه السيرة لا لوحدها بل بضمّ سكوت المعصوم عليه السلام عن الأمر والنهي أو عن تبليغ الأحكام وهو ما يكشف عن جواز النظر حينئذٍ.

ثالثاً: ما أفاده في المسالك[1] من كون النظر إلى العورة حينئذٍ وسيلة لإقامة حدود الله تعالى، فإنه بدونه ينسد باب الحدود في مثل هذه الموارد وتنتشر الفاحشة.

وقد أجاب بعض الفقهاء عن هذا الوجه بكون حد الزنا مبنياً على الستر وعدم التحقق في الخارج كما تفيده مجموعة قرائن فيه كحالات التوبة ورباعية الإقرار والشهود و...[2].

وقد تقدّم شيءٌ من إثارة الاستفهام حول هذه النقطة بمجموعها، وحصيلة القول: إنّ هذا الوجه لا يمثل دليلاً على نفي شرط المعاينة ولا على إثباته، فإن أثبتنا في موردٍ سابقٍ شرط المعاينة حكمنا هنا بجواز النظر إلى عورة الزانيين للسيرة المتقدمة و... لا استكشفنا من نظرهم بطلان الشرط كما يحاوله هذا الوجه، وإذا لم يقم دليل على شرط المعاينة كفى لوحده في إثبات المطلوب من دون حاجة إلى هذا

(١) المسالك ٧: ٥٠ ـ ٥١ ونسبه فيه الى القواعد، لكن في القواعد جواز النظر دون بيان مدركه انظر ج٣: ٦. وقد نص على الجواز الكركي في جامع المقاصد ١٢: ٣٢؛ وابن سعيد الحلي في الجامع للشرائع: ٣٩٦، كما ذكر هذا الوجه في كشف اللثام أيضاً ٧: ٢٧ وان استقرب أخيراً المنع.

(٢) المستمسك ١٤: ٣٦.

الوجه، فالوجه الثاني غير تام ظاهراً. كما تبين أن ما ذكره جملة من الفقهاء من عدم جواز النظر إلى عورة الزانيين للشهادة[١] لا ينسجم مع شرط المعاينة إذا قالوا بها لما تقدم.

الثالث: التمسّك بما دلّ على إقامة الحد على أساس الشهادة برؤية الرجل والمرأة في لحافٍ واحد، فإن هذه الروايات تؤكد على عدم شرط المعاينة؛ ذلك أن الاكتفاء برؤيتهما عاريين تحت لحاف واحد وإقامة الحد عليهما نتيجة هذه الشهادة هو في الحقيقة تنازلٌ عن المعاينة وإلا لزم عدم إقامة الحد نظراً لعدم الرؤية المباشرة.

وهذه الروايات عديدة نذكر منها:

أ - صحيحة عبدالرحمن الحذاء قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: «إذا وجد الرجل والمرأة في لحافٍ واحد جلدا مائة جلدة»[٢].

ب - صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: قال أبوعبداللهعليه السلام: «إذا وجد الرجل والمرأة في لحافٍ واحد قامت عليهما بذلك بينة، ولم يُطّلع منهما على (ما) سوى ذلك، جُلد كلّ واحدٍ منهما مائة جلدة[٣]». وغيرها[٤] من النصوص التامّة وغير التامة سنداً. والأوضح من ذلك صحيحة أبي بصير عن أبي عبداللهعليه السلام قال:

---

(١) العروة الوثقى، نشر جماعة المدرسين ٥: ٤٩٦، وظاهر الفيروزآبادي والنائيني وعبدالكريم الحائري والمحقق العراقي والسيد أبو الحسن الإصفهاني وكاشف الغطاء والبروجردي والسيد عبدالهادي الشيرازي والسيد الخميني والخوئي الموافقة على ذلك، وهو ظاهر نكاح الشاخوري١: ٩٩، وقد نص السيد الخوئي على التمسك بأدلّة حرمة النظر حيث لا مزاحم لها في مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١: ٨٢، كما تمسّك له في مهذب الاحكام ٢٤: ٤٦ بالأصل والإطلاق.

(٢) الوسائل ٢٨: ٨٥، الحدود، حد الزنا، باب ١٠ ح٥.

(٣) المصدر نفسه، ح٩.

(٤) راجع باب ١٠ المتقدّم.

«إذا وجد الرجل مع إمرأةٍ في بيت ليلاً وليس بينهما رحم جُلدا»[١].

فهذه النصوص تؤكّد على آليةٍ جديدة في موضوع الشهادة وتوسّع من دائرة الحدّ فيما يرتبط بالمشهود به كما هو واضح، ومما يؤيّد هذه التوسعة دون أن يصل إلى رتبة الدليل ما جاء في خبر الحسين بن زيد في شاهدين شهد أحدهما على شخصٍ بأنه رآه يشرب الخمرة فيما شهد الآخر عليه بقيئها حيث حكم أمير المؤمنين عليه السلام بوقوع الحدّ[٢].

لكن المشكلة في هذه النصوص كونها معارضةً بنصوص تدل على أنهما يجلدان دون الحد من قبيل صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه عبّاد البصري ومعه أناس من أصحابه فقال له: حدثني عن الرجلين إذا أخذا في لحافٍ واحدٍ، فقال له: «كان عليٌّ عليه السلام إذا أخذ الرجلين في لحافٍ واحد ضربهما الحد»، فقال له عباد: إنك قلت لي: غير سوط، فأعاد عليه ذكر الحديث (الحد) حتّى أعاد ذلك مراراً، فقال: «غير سوط»، فكتب القوم الحضور عند ذلك الحديث[٣]. وكذلك صحيحة أبان بن عثمان قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إن علياً عليه السلام وجد امرأةً مع رجلٍ في لحاف، فجلد كلّ واحد منهما مائة سوطٍ غير سوط»[٤].

وغيرها من النصوص بما فيها ما دل على الضرب ثلاثين سوطاً كخبر سليمان بن هلال[٥].

ومع وجود هذه المعارضة لا يمكن الأخذ بالطائفة الأولى إلا بعد حلّ التعارض

---

(١) الوسائل ٢٨: ١٤٥، الحدود، حد الزنا، باب ٤٠ ح١.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٣٩، أبواب حدّ المسكر، باب ١٤، ح ١.

(٣) المصدر نفسه، باب ١٠ ح٢.

(٤) المصدر نفسه، ح ١٩.

(٥) المصدر نفسه، ح٢١.

لصالحها، وهو ما نفاه بعض الفقهاء في هذه المسألة إذ ذكروا أن المقدّم هو أخبار الطائفة الثانية الناصّة على الأقل من الحد لا الأولى، ذلك أن أخبار الطائفة الأولى موافقةٌ لأهل السنة فتكون صادرةً على سبيل التقية وهو ما تشهد به صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج الآنفة الذكر[١]، وهذا معناه سقوط الطائفة الأولى عن الاعتبار وبالتالي بطلان الاستشهاد بها على نفي شرط المعاينة.

لكن النقطة الجديرة بالتأمّل هنا هي في أن تتبع مواقف فقهاء السنة في هذه القضية وما قد توحي به بعض نصوصهم على قلّة بحثهم في هذا الموضوع بالنسبة إلى فقهاء الشيعة، إن هذا التتبع يمنحنا نتيجةً معاكسةً فنصوصهم الفقهية تفيد الحكم بالتعزير لا الحد[٢]، كما أن رواياتهم خبر جلد عبدالله بن مسعود أربعين جلدةً لشخص كان كذلك[٣]، وقصة المغيرة المعروفة[٤] كل ذلك يؤكد وقوفهم إلى جانب القول بعدم إجراء الحدّ لا أقل من عدم ذهابهم ـ لاسيما على نحو صيرورته موقفهم العام أو الموقف الحاكم ـ إلى ثبوت الحد كاملاً، ومن ثم فلا معنى لتقديم الطائفة الثانية وطرح الأولى على أساس التقية، وهذا ـ أي كون الفقه السني قائلاً بثبوت

(١) انظر كمثال مباني تكملة المنهاج ١: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) راجع محيي الدين النووي في روضة الطالبين ٧: ٣١٠؛ ومحمد بن الشربيني في مغني المحتاج ٤: ١٥٠؛ والعبادي في حواشي الشرواني ٩: ١١٢؛ وقد يفهم من السرخسي في المبسوط ٩: ٦٥؛ ومن أبي بكر الكاشاني في بدائع الصنائع ٧: ٤٧ أيضاً.

(٣) راجع ابن حزم في المحلى ١١: ٤٠٢؛ والهيثمي في مجمع الزوائد ٦: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ وعبد الرزاق الصنعاني في المصنّف ٧: ٤٠١؛ والطبراني في المعجم الكبير ٩: ٣٤١؛ والهندي في كنز العمال ٥: ٤١٦؛ وهناك نصوصٌ أخرى في المحلى عن عمر تفيد ذلك أيضاً، نعم هناك نصوصٌ تدل على الحد الكامل.

(٤) الحاكم النيسابوري في المستدرك ٣: ٤٤٩؛ والزيلعي في نصب الراية ٤: ١٥٢.

الأنقص من الحد ـ يمكنه أن يشكّل دليلاً عكسياً لصالح الطائفة الحاكمة بثبوت الحد كاملاً؛ حملاً لروايات النقص على التقيّة كما فعله العلاّمة المجلسي[١]، ونسبه المجلسي الأول إلى الشيخ الكليني[٢].

بل يمكننا القول بأن ما دل على ثبوت الأنقص من الحد متعارضٌ فيما بينه، إذ دلّت مجموعةٌ على المائة سوط عدا سوطٍ واحد، فيما دلت أخرى على أنقص كثلاثين، فإذا صحّحنا سندياً المجموعة الثانية عارضت المجموعةَ الأولى من الطائفة الثانية وسلمت بذلك الطائفة الأولى الدالة على ثبوت الحد كاملاً.

بل يمكن ترجيح الطائفة الأولى على الثانية من ناحية كثرتها وتداولها فيما الطائفة الثانية قليلة وهو ما يشكل عاملاً مقوياً لاحتمال الطائفة الأولى ومضعّفاً للثانية، لاسيما وأنّ خبر زيد الشحام وسليمان بن هلال المدرجين في الطائفة الثانية ضعيفان سنداً.

نعم، في هذا المرور المختصر على مسألة حد الفاعلين في لحافٍ واحد يتأكد أن رؤية المباشرة ليست لازمة، ولا يعني هذا ـ كما قد يكون هو السبب في دفع الفقهاء، لاسيما المتأخرين إلى ترجيح الطائفة الثانية ـ التعبد بمجرّد الكون في اللحاف الواحد بل هي تعبير آخر عن كفاية هذا المقدار العرفي للتدليل على الزنا.

---

(١) مرآة العقول ٢٣: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) روضة المتّقين ١٠: ٦، وقد بين وجه فهمه هذا الأمر من كلام الكليني من خلال تأخير الأخير الخبر الدال على الأنقص إلى الرواية الأخيرة وهذا معناه عدم رضاه عنها، لكن هذا التفسير غير واضح فالكليني ذكر في الحديث الثاني من نفس الباب خبر زيد الشحام الدال على الأنقص من الحدّ، وهذا معناه أنه لم يؤخّر الرواية الأنقص في هذا الباب الذي اشتمل على أحد عشر حديثاً، وللتفصيل انظر: فروع الكافي، دار التعارف، بيروت، تحقيق الشيخ محمد جعفر شمس الدين، ١٩٩٣م، ج ٧: ١٩٤، ح ٢ من الباب ١١٣.

نعم يبقى هنا قضية العلاقة بين صحيحة حريز المتقدّمة التي تمثل أقوى وجهٍ للقول الأول وبين الوجوه المعتمدة في القول الثاني، فالظاهر هو تقدّم أدلة القول الثاني الثابتة سلفاً؛ لأن منها ما يصل إلى درجةٍ احتمالية عالية كسكوت المتشرّعة عن السؤال عن حكم النظر وهو ما يرفع حجية خبر حريز نظراً لكون الخبر الحجّة هو الخبر الموثوق عقلائياً، وهذا الخبر مما قامت وجوه عكسية تدفع هذا الوثوق به إذا أصرّينا على تفسيره بالرؤية المباشرية وإلا كانت شواهد القول الثاني معزّزةً لاحتمال التفسير الذي أثاره بعضهم ممّا يعطي الرمزية لتعبير الميل في المكحلة كإشارةٍ إلى اليقين الجازم والدقّة اللازمة في الشهود والشهادة.

٣. مدرك اتجاه التفصيل بين الرجم والجلد

والمدرك الوحيد لهذا الموقف هو النصوص التي تقدّمت في الوجه الخامس من وجوه الموقف الأول المتقدّم هنا، فهذه النصوص تدل على شرط المعاينة في دائرة عقوبة الرجم لا الجلد، ومعه فتكون هذه الشرطية خاصةً بهذا النوع من العقوبات على الزنا وتبقى عقوبة الجلد على القاعدة المقرّرة في باب الشهادات من كفاية مطلق العلم واليقين الحسي على أبعد تقدير، وبهذا يكون هذا الموقف موقفاً تفصيلياً بين الموقفين الأوّلين.

وهذه الملاحظة التي تحكي عن اختصاص النصوص المتقدّمة بالرجم صحيحةٌ، بيد أنها تواجه مشكلةً هي خبر محمّد بن قيس (رقم: ٦) فإنه ينص على عقوبة الجلد مما يرفع هذا التفصيل.

وقد يجاب عن هذه المشكلة بأنّ خبر محمد بن قيس هذا منقولٌ بروايتين تقدمتا أيضاً، إحداهما تقول بالجلد وثانيتهما تقول بالرجم (رقم: ٢)، فهذان الخبران

ينقلهما محمد بن قيس إلى عاصم بن حميد إلى ابن أبي نجران في الأسانيد كلّها، مما يعزّز أن الرواية واحدة، غاية ما في الأمر أنّ الخبر الذي اشتمل على الجلد فيه «حتى يشهد عليهما» بينما الثاني فيه «حتى يشهد عليه» والأوّل أنسب، هذا من جهة ومن جهة أخرى أضافت الرواية التي ذكرت الجلد ذيلاً يقول: «وقال: لا أكون أول الشهود الأربعة أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلد» فإذا لم نرجّح أحد الاحتمالين في الرواية لم ندر ما هو الصحيح فيها فتسقط بمقدار الاختلاف على الأقل، وبالتالي تزول المشكلة التي نعاني منها إذ تبقى النصوص الأخرى بلا منازع.

لكنّ المشـكلة الأخرى التي تبقى هي رواية حريز المتقدّمة أيضاً (رقم: ٨)، حيث إنها تدل بإطلاقها على لزوم المعاينة في مطلق الحدود رجماً أو جلداً دون أن تفصّل، بيد أن المشكلة من ناحيتها يمكن حلّها لصالح الموقف الثالث ذلك أن دلالتها سكوتية فإذا ما فهمنا من النصوص الأخرى التفصيل المذكور فلا مانع يمنع من حملها عليه؛ لأنها ليست في مقام بيان كيفية الشهادة من كافة الجهات بقدر ما هي في مقام بيان حد القذف فإطلاقها من ناحية أنواع الحدود وشرط المعاينة إطلاقٌ بدوي قابلٌ للتفسير في ضوء النصوص الأخرى وليس إطلاقاً محكماً حتى يقال بأنه لا يمكن تقييده بما دل على شرط المعاينة في الرجم بعد أن كان الطرفان مثبتين لا تقييد بينهما كما هو المقرّر أصولياً.

لكن حيث إننا فيما تقدّم قلنا بأن هذه النصوص هي الأخرى كلّها لا تدل على المطلوب سواءٌ اتصلت بالرجم أم الجلد، فيكون هذا الوجه ـ ومن ثم هذا الموقف كلّه ـ في غير محله، فهذا الموقف مبنيٌّ على دلالة النصوص على مبدأ المعاينة، وقد تقدّمت مناقشتها ومعه فلا معنى للتفصيل المذكور.

النتيجة

وفق ما تقدّم تكون نتيجة هذا البحث عدم اشتراط خصوص حاسّة البصر في الشهادة على الزنا، فلو شهد على الزنا من خلال يقينه الحضوري به بواسطة حاسّة اللمس أو غيرها كفى وتمّت عناصر الشهادة الملزمة للقاضي، كما لا يشترط ـ على تقدير إرادة الوصول إلى اليقين بالبصر ـ الرؤية المباشرة لنفس عملية الإدخال، فلو شهد على الزنا بمعنى الإدخال لكن من دون رؤية نفس الإدخال وإنما برؤية ملازماته التي توجب القطع الواضح بحصوله كفى أيضاً.

ولا يعني هذا أي إنكارٍ لمبادئ العفو والتخفيف والستر والتوبة و... في القانون الجزائي الإسلامي بقدر ما يعني أن اهتمام الشارع بإثبات براءة المتهم هو بقدر اهتمامه بإدانة الجاني، وتشدّد الشارع في وسائل الإثبات وعدم رغبته في وقوع العقوبة عملياً وتفضيله ـ من حيث المبدأ ـ التوبة على العقوبة أمور يمكن الموافقة عليها من حيث المبدأ أيضاً، دون أن تعني إلغاء باب العقوبات أو تحويله إلى باب مفرّغ من مضمون.

الوقف النقدي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية

تمهيد: في تحديد دائرة البحث وموضوعه

عرّف الفقهاء المسلمون الوقف بأنه «تحبيس الأصل، وتسبيل المنفعة (أو الثمرة)»[1]، أو إطلاق المنفعة[2]. وفي بعض الكلمات: إنه عقد هذه ثمرته[3]. وفي

---

(١) انظر: الطوسي، المبسوط ٣: ٢٨٦؛ وابن حمزة، الوسيلة: ٣٦٩؛ والسرائر ٣: ١٥٢؛ والجامع للشرائع: ٣٦٩؛ والمهذب البارع ٣: ٤٧؛ والنراقي، مستند الشيعة ١٤: ٣٢٠؛ وجواهر الكلام ٢٨: ٢؛ والإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٨٥؛ وجامع المدارك ٤: ٢، ١١، ٢٥؛ ومصباح الفقاهة ٣: ٤٤٤، ٤٧٧، ٤٨٢؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٢١٥؛ وفقه الصادق ٢٠: ٣٣٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣١؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٩؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٣٨٨؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٤٥٥؛ والمجموع ١٥: ٣٢٥، ٣٢٨؛ والمغني ٦: ١٨٥، ١٨٨، ٢٣٦؛ والشرح الكبير ٦: ١٨٥؛ ١٨٩؛ وكشاف القناع ٤: ٣٢١؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٤: ٢٣٢؛ والمرداوي، الإنصاف ٧: ٣؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٩٠؛ وإصباح الشيعة: ٣٤٥؛ والفصول الغروية: ٢٩٨؛ ومنهج الصالحين ٣: ٣١٥.

(٢) المختصر النافع: ١٥٦؛ واللمعة الدمشقية: ٨٨؛ والروضة البهية ٣: ١٦٣، ١٧٦؛ والحدائق الناضرة ٢٢: ١٢٦؛ ورياض المسائل ٩: ٢٧٣؛ والعروة الوثقى ٦: ٢٧٩.

(٣) الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٤٤٢؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام ٣: ٢٨٩؛ وقواعد الأحكام ٢: ٣٨٧؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعيّة ٢: ٢٦٣؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ٩: ٥٨، ٥٩، ٦٦، ٦٧؛ ورسائل المحقق الكركي ١: ١٩٧.

بعضها: إنه حبس المملوك عن التمليك من الغير[١]، أو حبس العين على ملك الواقف والتصدّق بالمنفعة[٢]، إلى غيرها من البيانات والتوضيحات.

ومعنى ذلك أنّ الأصل الذي هو العين يُجعل محبوساً ممنوعاً، بحيث لا يجوز التصرّف فيه من الناحية الشرعية تصرّفاً ناقلاً، في مقابل المنفعة ـ أي منفعة ذلك الأصل ـ، فإنها تطلق للموقوف عليه، ولا يُحال دون انتفاعه بها، أو تجعل في سبيل الله ينتفع بها كذلك.

وقد فهم غير واحد من الفقهاء هذا التعريف للوقف من خلال بعض الروايات، مثل: النبوي الوارد في قصّة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب برواية ولده: «حبّس الأصل، وسبّل الثمرة»، أو «إن شئت حبّست أصله وسبّلت ثمره»[٣]. ورغم إشكال بعض الفقهاء في حقيقيّة هذا التعريف إلا أنهم جعلوا ما فيه من خصائص الوقف[٤].

وانطلاقاً من عنصر تحبيس الأصل مقابل الإطلاق في المنفعة كان لابد من كون العين الموقوفة باقيةً في ظرف الانتفاع بها، فلا تزول بهذا الانتفاع، وإلا كان ذلك مخالفاً لمفهوم التحبيس المأخوذ في التعريف مقابلاً للانتفاع بالمنفعة؛ لأنّ هذه المقابلة توحي بأنّ هناك شيئاً يخضع للانتفاع به، فيكون مورد التصرّف والاستهلاك، في مقابل شيء يكون محلاً للانتفاع ويظلّ محبوساً ثابتاً. ولهذا ذكر بعض الفقهاء

---

(١) السرخسي، المبسوط ١٢: ٢٧.

(٢) انظر: ابن نجيم المصري، البحر الرائق ٥: ٣١٣، ٣٢٤؛ وحاشية ابن عابدين ٢: ٣٤٨، و٤: ٥٩٧، و٥: ٣.

(٣) الشافعي، المسند: ٣٠٨؛ والأم ٤: ٥٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٢؛ ومعرفة السنن والآثار ٤: ٥٤٤؛ والأحسائي، عوالي اللآلي ٢: ٢٦٠؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٤: ٤٧.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٣٠٩.

صراحةً أنّ الوقف يصحّ في كل ما يصحّ الانتفاع به مع بقاء عينه[١]، بلا خلاف[٢].

ووفقاً لذلك منع الفقهاء من وقف مثل: الأطعمة والشموع، وكلّ ما يكون الانتفاع به بإتلاف عينه؛ لأنّ ذلك مناقضٌ لمفهوم الوقف وهويته، التي يعبّر عنها التعريف المتقدّم[٣]. وذكروا أنّ من ذلك وقف المنافع نفسها[٤]، من حيث إنّ الانتفاع بها مستلزم لإتلافها.

هذا السياق القانوني والمفهومي ترك تأثيره على مسألة هامّة في باب الوقوف، وهي وقف النقد أو العملة، التي تعبّر عن القيمة والمالية في تداولات السوق، فإنه لّما كان النقد سابقاً عبارة عن الدراهم والدنانير، وكانت الدراهم والدنانير مأخوذةً من الفضّة والذهب، فقد بحث الفقهاء في وقف الذهب والفضة:

أ ـ فإذا كان الذهب والفضّة حليّاً كان من الطبيعي الحكم بجواز وقفه؛ لأنه عين يمكن الانتفاع بها مع بقائها، كالعقار تماماً. وقد ذكر العلامة الحلّي(٧٢٦هـ) هذا الأمر، ونقل موافقة الشافعي عليه، وأحمد في إحدى الروايتين[٥]، بل ذكر

---

(١) انظر: ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٣٦٩؛ والآبي، كشف الرموز ٢: ٥٢؛ والشهيد الأوّل، اللمعة الدمشقية: ٨٨؛ وابن فهد، المهذب البارع ٣: ٤٧؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣٩؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٦٨؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٦: ١٣١؛ وابن حزم، المحلّى ٩: ١٧٦؛ ومحمد الصدر، منهج الصالحين ٣: ٣٢٧.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ١٦.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٩: ٥٨؛ والنووي، المجموع ١٥: ٣٢٥؛ وابن قدامة، المغني ٦: ٢٣٥؛ والبهوتي، كشاف القناع ٤: ٢٩٨.

(٤) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٣٠٩؛ ومحمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٢٠: ٣٢٨.

(٥) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٢ (حجرية)؛ وجعفر السبحاني، في وقف الحلي والأثمان، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٥٣: ٤٣ ـ ٤٤؛ وروضة الطالبين ٤: ٣٨٠؛ وابن قدامة، الشرح الكبير ٦: ١٩٠؛ وكشاف القناع ٤: ٢٩٧.

المرداوي(٨٨٥هـ) أنّ عليه جماهير الأصحاب[١].

ب ـ أمّا إذا كان الذهب والفضّة دراهم ودنانير مسكوكة فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يوقفا للتزيين باعتبار ما فيهما من عنصر الذهبية والفضيّة، وقد ذكر غير واحد من الفقهاء الحكم بالجواز في هذه الحالة أيضاً بهذا الاعتبار؛ نظراً للمنفعة الموجودة هنا، وهي التزين وأمثاله[٢]. لكنّ الفقه السنّي شهد خلافاً في هذا الموضوع. فقد ذكر النووي أنّ الأصحاب ـ الشافعية ـ أجازوه؛ لنصّ السيدة حفصة بنت عمر؛ ولأنّها ـ أي الدراهم والدنانير الموقوفة للزينة ونحوها ـ عينٌ يمكن الانتفاع بها مع بقائها، ونسب ذلك إلى أصحاب الإمام أحمد، ثم نقل المنع عن أحمد نفسه فيه[٣]. وجعل صاحب «مغني المحتاج» القول بعدم جواز وقف الدراهم والدنانير للتزيين هو الأصحّ[٤]. واستدلّ له بعضهم ـ مثل: الدكتور وهبة الزحيلي ـ بأنّه نفع غير مقصود؛ لذا لا يصحّ[٥].

من هنا يجب أن نعرف أنّ جانباً كبيراً من خلاف الفقهاء في جواز وقف الدراهم والدنانير لا يعود إلى جواز وقف المالية، كما سوف يأتي بحثه إن شاء الله، وإنما يعود

---

(١) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجّل أحمد بن حنبل ٧: ٨.

(٢) راجع: النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ١٨؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٦: ١٣٣ ـ ١٣٤. وهو مقتضى المادّة ٥٨ من القانون المدني الإيراني، فانظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معيّن) ٣: ٢١١، نشر يلدا، إيران، ١٩٩٠م.

(٣) النووي، المجموع ١٥: ٣٢٥.

(٤) الشربيني، مغني المحتاج ٢: ٣٧٧.

(٥) وهبة الزحيلي، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي: ١٨٨، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٧م.

إلى إمكان الانتفاع بالدرهم والدينار بمثل جعله حلياً أو زينة، فلا يتماهى ذلك الخلاف مع موضوع مسألتنا بالضرورة.

الحالة الثانية: أن تلاحظ الدراهم والدنانير بوصفها عملةً نقديةً لا حليّاً، فهل يجوز وقفها أم لا، من حيث إن الانتفاع بها بوصفها نقداً لازمٌ لإتلافها إتلافاً حكمياً بنقلها إلى شخص آخر؛ إذ لا منفعة لها إلا في المجال التداولي في السوق، وهذا ما يفضي إلى زوال عينها وبقاء ماليّتها ضمن البدل الذي يؤخذ مقابلها؟

هذا هو بحثنا هنا، فهل يجوز وقف النقود بما هي نقود أم لا؟

فإن قلنا بالعدم فهذا معناه أنّنا جعلنا العين النقدية ميزاناً ومعياراً.

وإنْ قلنا بالجواز فهذا معناه إلغاء معياريّة العين واستبدالها بمعيارية أخرى هي المالية أو القوّة الشرائية الموجودة فيها، فيكون تعريف وقف النقود بناء على الجواز هو: حبس الماليّة وتسبيل منفعتها.

من هنا يدور البحث بين وقف عين النقد ووقف ماليته. وهذا ما سنحاول التعرّض له في هذه الوريقات إن شاء الله تعالى.

لكن قبل ذلك من الضروري التعرّف أكثر على وقف النقود من حيث المجال الذي يمكن توظيف هذا النقد فيه؛ لأنّ لوقف النقود أنواعاً وحالات، ولاسيما في العصر الحاضر، تجعل هذا النوع من الوقف واسع الاستخدام.

أنواع وقف النقود

رغم أنّ وقف النقود كان مسألة مطروحة في الفقه الإسلامي منذ قرون عديدة، إلا أنّ ظاهرة وقف النقد لم تكن بهذا الشيوع. ولم يبلغ مجال الاستثمار فيها الحال الذي بلغه اليوم؛ بسبب تطوّر مجالات الاستثمار وأشكاله ومؤسّساته وأساليب

تنظيمه بفعل التطوّر الاقتصادي العام في العالم.

لقد كان وقف النقد موجوداً بشكل ضعيف في الأزمنة السالفة. وكان الباحثون في تاريخ الوقف الإسلامي[١] يتحدّثون عن أوقاف نقدية للإقراض أو الاستثمار والمضاربة بشكل بسيط. وقد نقل البخاري سؤالاً وجّه للزهري حول وقف ألف دينار في سبيل الله يتّجر بها يكون ربحها صدقةً للمساكين والأقربين[٢]. وهو يكشف عن تداول الموضوع، وموافقة الزهري عليه، في أوائل القرن الثاني الهجري. كما ورد في المدوّنة الكبرى للإمام مالك الحكم بوجوب الزكاة على رجل حبس مائة دينار موقوفة يسلفها الناس ويردّونها على ذلك الذي جعلها حبساً[٣]. ومثل ذلك من استفتاءات منقولة عن الإمام أحمد بن حنبل.

لكن مع هذه الإشارات البسيطة كان الظهور الفاعل والقويّ لوقف النقود في بدايات العصر العثماني، حيث كان في بعض بلاد البلقان، ثم انتقل إلى إستانبول بعد فتحها، ومنه إلى بلاد الشام، ثم تحوّل إلى قضية هامة في الدولة العثمانية، أثارت جدلاً ونقاشات واسعة على مستوى المذهب الحنفي خاصّة.

ولكي تتضح أهمية وقف النقد ومجالاته ـ بصرف النظر عن شرعيّته ـ يمكن ذكر بعض صور الوقف النقدي التي باتت ممكنةً أو واقعة اليوم[٤]، وهي:

---

(١) انظر: منذر قحف، الوقف الإسلامي، تطوّره، إدارته، تنميته: ٤٠ ـ ٤١، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

(٢) صحيح البخاري ٣: ١٩٧.

(٣) مالك، المدوّنة الكبرى ١: ٣٤٣.

(٤) لقد تعرّض الكثيرون للحديث عن أشكال الوقف النقدي، ولكن نكتفي من باب المثال لصور وقف النقود بالإرجاع إلى: منذر قحف، الوقف الإسلامي، تطوّره، إدارته، تنميته: ١٩٣ ـ ٢١٠.

١ـ **الوقف النقدي الاستثماري**: ويقصد به وقف مبالغ ماليّة معينة، توضع تحت ولاية متولّي الوقف أو عند مؤسّسة مالية مكلّفة بالمضاربة في هذه الأموال، فما نتج من أرباح عن طريق المضاربة هو الذي يتم توزيعه على مصارف الوقف المقصودة للواقف. ولا فرق في ذلك بين:

أـ أن تنتدب هيئة وقفية نفسها لاستقبال الصدقات الجارية النقدية لتمويل مشروع ما يعود ربحه للأغراض الوقفية، سواء كانت هذه الهيئة الوقفية حكوميةً أم شبه حكومية أم أهلية خاصّة. وهنا يتّحد الناظر على الوقف مع المستثمر له.

ب ـ أن يحدّد الواقف نفسه الجهة التي تستثمر فيها النقود، كأن توضع الموقوفات وديعةً استثمارية في بنك إسلامي معيّن أو وحدات في صندوق استثمار. وهنا يحدّد الواقف ناظراً على الوقف، مهمّته متابعة شؤونه مع البنك مثلاً، ثم أخذ أرباحه لتوزيعها على الجهات المعنية بالوقف. ومن الواضح هنا أنّ الواقف غير الناظر، وغير المستثمر أيضاً.

ج ـ أن يصار إلى جمع أموال وقفية بغية تحويلها إلى أعيان، كبناء مسجد أو مستشفى. وهذا الأخير مبنيٌّ على جعل هذه الصورة من وقف النقود استثماراً. ويكون ذلك مثل تأسيس مشروعات وقفية على الطريقة السودانية، أو صناديق وقفية على الطريقة الكويتية؛ بهدف استدراج التبرّعات الوقفية لمشروع معيّن أو غير معيّن بمعنى غير مفرد الهدف. وهنا يصبح هناك صندوق مالي كبير يمكن من خلاله بناء المستشفيات أو المساجد أو المستوصفات أو المدارس أو الجامعات أو المعاهد والحوزات الدينية.

كما يمكن أن يكون الوقف بإصدار أسهم نقدية وقفية؛ تشجيعاً على الوقف لتحقيق المشاركة الجماعية فيه.

٢ـ الوقف الإيرادي: ويقصد به وقف إيرادٍ نقدي، دون وقف الأصل الذي ينشأ منه الإيراد المذكور، وله صور نذكر منها:

أـ وقف إيراد عين معمّرة لفترة زمنية محدّدة، كأن يحبس شخص الإيراد الإجمالي أو الصافي لعينٍ ما، مثل: عقارات أو مطاعم أو فنادق أو منتزهات أو مدن ملاهي أو غير ذلك، لكي يجعل الإيراد وقفاً لجهات البرّ. ولهذه الحالة صور: فتارةً يكون الوقف مؤبّداً؛ وأخرى يجدّد شهراً في السنة يجعل إيراده وقفاً، بناء على صحّة ذلك.

ب ـ وقف حصّة محسومة بنسبة مئوية من الإيرادات النقدية لصالح مؤسّسة استثمارية وقفية.

٣ـ الوقف النقدي القرضي: ونقصد به أن توقف النقود لإقراضها لمن يحتاج إليها، على أن يعيدها حسب الاتفاق، ليُعاد إقراضها من جديد لمحتاج آخر، دون أن يفرض وجود أيّ بُعد استثماري أو عائد من هذا القرض، فراراً من إشكالية الربا أو غيره. وهذه هي بنوك التسليف في بعض الدول، حيث يقوم البنك بإقراض المحتاجين للزواج أو غيره، على أن يسدّدوها بأقساط خفيفة على دفعات كثيرة. ويمكن تسميتها ببنوك التسليف الوقفية. وهذا هو الوقف للسلف.

إلى غير ذلك من الصور التي اقترحت أو يمكن تصويرها، مثل: وقف احتياط الشركات المساهمة، وغير ذلك.

وهكذا يتحرّك وقف النقد في مجال الاستثمار، كالقائم على البيوع المؤجّلة، والاستصناع، والمشاركة أو السلم، والمضاربة، والمرابحة، والإجارة، وكذا التورّق، ليساهم في التنمية بأنواعها من خلال مشاريع استثمارية وخدمية. كما أنّ مجالات استثمار الوقف تطال الأسهم وبيع العملات وصكوك المضاربة والتجارة وغير ذلك.

وليس هدفنا في هذا البحث تصحيح هذه الصور لوقف النقد من جميع الجهات، وإنما البحث في زاوية النقدية في الموقوف فيها، وإلا فقد تُبْحَث بعض الصور من زوايا أخر، تتصل بالتأمين أو غير ذلك، كما لا ندرس الأحكام اللاحقة المترتِّبة على جواز هذه العملية الوقفية، مثل: أثر تغيّر قيمة النقد على الأصول النقدية الموقوفة، و..

ميزات الوقف النقدي

يمتاز الوقف النقدي ببعض الخصائص والميزات. وهذه أهمّها:

أـ إنّه يساهم في إنشاء الوقف المشترك أو الوقف الجماعي، حيث سيتمكّن صغار المالكين ـ فضلاً عن المتوسّطين والكبار ـ من المشاركة جميعاً في مشاريع وقفية واحدة من خلال المساهمة النسبية في رؤوس الأموال الوقفية. على خلاف الحالة الشائعة في الوقف العينيّ، حيث يقوم مالكٌ خاصّ بوقف عقارٍ ما من طرفه، دون أن يشاركه أحد في عملية الوقف هذه.

ب ـ إنّه يراكم رؤوس الأموال، مما يمكّن من إنشاء مشاريع وقفية كبرى هذه المرّة؛ لأنّ عنصر المشاركة في الوقف سوف يوفّر رؤوس أموال أكبر، من خلال زيادة عدد الواقفين، الأمر الذي يسهّل بطبيعة الحال القيام بمشاريع وقفية أكثر سعةً وفعالية. هذا إلى جانب كونه يفسح المجال في دخول الأوقاف مجالاً أوسع من الأنشطة الإنتاجية؛ نظراً لقدرة النقد على النفوذ في مختلف أشكال الإنتاج والاستثمار.

ج ـ إنّه يظلّ أسهل إنجازاً من غيره بالنسبة للواقفين؛ لوفرة النقد ـ ولو القليل ـ في يد العدد الأكبر من الناس. على خلاف الحال في الأراضي والعقارات، فليس كلّ

الناس يملكونها أو تتوفّر في أيديهم.

تأسيس الأصل وتقعيد المبدأ

من الضروري ـ بدايةً ـ معرفة أنه هل توجد مرجعية لفظية أو من نوع الأصول يمكن الاستناد إليها على تقدير الشك في صحّة نوع من أنواع الوقف أم لا؟ وهل تقف هذه المرجعية لصالح تصحيح الوقف مشكوك الصحّة أم لصالح الحكم بفساده؟

من الواضح أنّ الأصل الأوّلي هو الفساد، من حيث إنه إذا قلنا بأنّ الوقف عقدٌ يحتوي على نقل وانتقال، أو قلنا بأنه إخراج للمال من ملكية الواقف، أو قلنا أيّ شيء آخر، فإنّ الأصل العدمي يستدعي عدم هذه الأمور جميعها، تماماً كالأصل الأوّلي المذكور في كلمات الفقهاء في باب المعاملات.

لكن هل يوجد أصل ثانويّ يفيد التصحيح، كما كان في البيع، حيث كان الأصل الأولي هو الفساد، فيما كان الأصل الثانوي المستند إلى بعض العمومات والمطلقات في الكتاب والسنّة يستدعي الصحّة، أم لا؟

ظاهر كلمات غير واحد من الفقهاء عدم وجود أصل ثانوي، وأنّ الدليل الدالّ على مشروعية الوقف خاصّ بالعين المعيّنة الخارجية[١].

لكن قد يقال بوجوده، ويقرّب ذلك وفقاً لعدّة أسس:

الأساس الأول: أن يلتزم في تعريف الوقف بما ذهب إليه بعض الفقهاء، كما ألمحنا سابقاً، من أن الوقف عقدٌ ثمرته تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة والمنفعة. فإذا

---

(١) انظر: القمي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٦٨.

قلنا بذلك صار الوقف من ضمن العقود، ومعه يكون مشمولاً للعمومات التي أسّست الأصل الثانوي (الصحّة) في باب العقود عموماً، حاله في ذلك حال البيع، مع تبنّي الرأي القائل بأنّ عمومات الصحّة غير مقيّدة بالعقود المتعارفة زمان نزول الآيات وصدور الأحاديث، بل تشمل العقود المستجدّة، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل: السيد الخوئي[١].

لكن قد يناقش بعدم صدق العقد على الوقف؛ لعدم حاجته إلى القبول، فيصحّح حتى لو لم يشتمل على القبول؛ لأصالة عدم اشتراط القبول فيه بعد شمول عموماته لما خلا من القبول، بل السيرة العملية الجارية قائمة على عدم أخذ القبول في الوقوف، ولاسيما الوقف على البطون، أو الوقف التحريري القائم على تحرير الملك وفكّه فقط، كوقف المساجد، وأمثال ذلك. هذا وقد استشهد بعضهم بخلوّ الوقوف المنقولة عن المعصومين من قيد القبول[٢].

من هنا يشكّ جداً في صدق عنوان العقد على الوقف أو صدق عنوان البيع، أو التجارة، أو غيرها من العناوين، المأخوذة في عمومات الصحّة، المؤسّسة للأصل الثانوي في باب المعاملات[٣].

الأساس الثاني: الاستناد إلى عمومات الإنفاق في سبيل الخير وإنفاق الإنسان ما يحبّ، والصدقة، والصدقة الجارية. فمن المعروف أنّ كلمة (الوقف) قلّما وردت في

---

(١) انظر: أبو القاسم الخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٤٠١؛ ومصباح الفقاهة ٢: ٣١٥.

(٢) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٣) انظر مواقف فقه الجمهور وغيرهم من قضية العقدية وشرط القبول عند: محمد عبيد عبد الله الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية ١: ١٦٤ ـ ١٨٣، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٧م.

آيةٍ أو حديث، وأنّ التعابير السائدة الشاملة للوقف هي الصدقة والإنفاق في سبيل الله. كما أن التعابير الموازية تقريباً هي عنوان: الصدقة الجارية. وقد فهم الفقهاء من الجريان هنا ظاهرة الوقفية التي تقوم على هذا الجريان، أو على الأقلّ كون الوقف أبرز مظاهرها، حتى أنّ بعض الفقهاء عرّف الوقف بأنّه الصدقة الجارية التي ثمرتها التحبيس[1].

وربما يكون هذا هو ما دفع البعض لإنكار تشريع الوقف في غير المساجد. لكن بصرف النظر عن هذا الموضوع؛ لافتراضنا شرعية الوقف أصلاً موضوعاً هنا، فإنّ عمومات الصدقة الجارية يفترض أن تشمل جميع أنواعها. فالحث على الصدقة الجارية ـ بوصفه نتيجاً لمجموعة النصوص القرآنية والحديثية في هذا السياق ـ مطلقٌ، فيمكن الرجوع إليه في كل صدقةٍ جارية يراد تحقيقها في الخارج، ما دام عنوان الصدقة الجارية صادقاً على المأتيّ به في الخارج لغةً وعرفاً وعقلائياً، ولم يلزم محذور بالتصادم مع مبدأ تشريعي أو نصّ ديني، أو مع بُعد آخر في هوية الصدقة نفسها.

وبعبارةٍ ثانية: الأوامر الإلزامية وغير الإلزامية الواردة في عموم الإنفاق في الخير والصدقات وخصوص الصدقات الجارية تحثّ على الوقف مطابقةً أو ضمناً. وهذا يستبطن التصحيح؛ إذ لا يعقل الحثّ على ما هو باطل وضعاً. فالوجوب التكليفي، وكذا الاستحباب، لا يعقل تصوّرهما متعلّقين بالمتعلّق الباطل. وحيث كانا مطلقين استفيد منه، بدلالة الاقتضاء أو بغيرها، الحكم بصحّة متعلّقها، ما لم يتمّ دليل على البطلان.

(١) انظر: الشهيد الأوّل، الدروس الشرعيّة ٢: ٢٦٣؛ واليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.

وقد يناقش هذا الأساس:

أولاً: إنّ متعلّق هذه النصوص مخصَّص بالوقوف والصدقات التي كانت صحيحةً في المرحلة المسبقة.

ويجاب: إنّ المفروض أنّ هذه النصوص قد علّقت على صدق العنوان لغةً وعرفاً وعقلائيّاً، فمع صدقه يفترض الشمول، فيستكشف منه ضمناً المفروغية عن الصحّة.

ثانياً: إنّ عنوان الصدقات الجارية منحصر بما كان متعارفاً زمان صدور النصوص أو نزولها، وهو مثل: وقف العقارات والأراضي وأمثالها، لا النقود.

ويجاب: إنّه لا موجب لهذا التقييد بعد صدق عنوان «الصدقة» و«الإنفاق في سبيل الله وسبل الخير» و«الصدقة الجارية» على الأنموذج الجديد في الوقف، فيكون مشمولاً للأدلّة.

ثالثاً: إنّ الصدقة مقيّدة شرعاً بنية القربة، وقد اختلفوا في اشتراط نية القربة في الوقف، فكيف تجعل نصوص الصدقة شاملةً للوقف مع هذا الاختلاف الجوهري بينهما؟!

ويجاب: إنّنا نأخذ الصدقة والإنفاق هنا بمعناها الواسع اللغوي والعرفي والعقلائي العام، لا بالمصطلح الفقهي الخاصّ، وفي اللغة لم يُشِرْ غير واحد من اللغويين إلى قيد القربة في هذا المفهوم[١]. وقد تنبّه بعض الفقهاء إلى التمييز بين المصطلح الشرعي والعام، كما تلمح إلى ذلك بعض عباراتهم[٢]. ويشهد لما نقول أنّ

---

(١) انظر: الفراهيدي، العين ٥: ٥٦ ـ ٥٧؛ والجوهري، الصحاح ٤: ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٢) راجع: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.

القرآن الكريم عبّر عن المهور التي لا يؤخذ فيها قصد القربة بأنّها صدقات، فقال تعالى: ﴿وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤)، كما ورد في الحديث الصحيح: «كلّ معروف صدقة»[1]. كما أنّ الأصل اللغوي لا يفرض سوى الاستحكام في مفهوم الصدقة، تماماً كالصدق والصداقة، لا التقرّب إلى الله. وهو متحقّق في الأوقاف، كما أنّ الحيثية الأساسيّة التي في الصدقة هي العطاء الذي لا يطلب فيه المقابل. وهذا موجود هنا. ولهذا جعلت الصدقات الشرعية بقصد القربة؛ كون هذا التعبير أحد مصاديقها الرئيسة. وعلى أبعد تقدير نحصر صحّة مثل هذا الوقف ـ أي الوقف النقدي ـ بشرطه بقصد القربة.

بل يمكن القول: إنّ هذا الإشكال لا يرِدْ على شرعية الوقف النقدي، بل هو وارد في أصل باب الوقوف؛ فإن التزمنا فيها بشرط القربة؛ انطلاقاً من التعبير الغالب فيها بالصدقة والصدقات وأمثال ذلك، كان المورد منه، وارتفع الإشكال؛ وإلا كان المطلوب من القائلين بعدم شرط قصد القربة حلّ هذا الإشكال في الوقف النقدي وغيره، فلا يكون المورد مورد الإشكال على الوقف النقدي بعينه، إلا إذا كان مدرك غير الوقف النقدي هو النصوص الخاصّة الأخرى.

رابعاً: إنّ عنوان الصدقة الجارية منحصر مصداقه في مرتكز المتشرّعة في الوقف الذي لا يباع ولا يوهب ولا يتبدّل. ويكون هذا الارتكاز صالحاً للقرينيّة الموجبة

(١) الكلينيّ، الكافي ٤: ٢٦، ٢٧؛ القاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٣٢٠؛ الصدوق، الخصال: ١٣٤؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥؛ ابن شعبة الحرّانيّ، تحف العقول: ٣٨٠؛ المفيد، الاختصاص: ٢٤٠؛ الطوسيّ، الأمالي: ٤٥٨؛ ابن أبي جمهور الأحسائيّ، عوالي اللآلي ١: ٣٧٦؛ ابن أبي جمهور الأحسائيّ، عوالي اللآلي ١: ٤٥٣؛ النوريّ، مستدرك الوسائل ١٢: ٣٤٣، نقلاً عن كتاب الأخلاق، لأبي القاسم الكوفيّ.راجع: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.

لانصراف إطلاق عنوان الصدقة الجارية إلى وقف العين[1]. ولم يعهد في العصر النبوي والإسلامي الأول وقف النقود، وإنما الذي كان هو وقف الأصول الثابتة والعقارات.

ويجاب: إنّ هذا القول غير واضح؛ إذ هناك فرق بين أن يكون المصداق الشائع لديهم هو وقف الأعيان وبين ارتكاز الانحصار بالأعيان بالنسبة إليهم؛ لعدم تداول وقف الماليات عندهم، فإنّ مجرّد الشيوع لا يفيد تقييداً، ولا يوجد ما يفرض احتمال الارتكاز، وإلا لزم من مثل هذا الاحتمال تقييد إطلاقات التجارة بخصوص الحالات الشائعة عندهم في المعاملات المالية. فهذا تماماً مثل قولك: سافر إلى مكة، فإنّ المنصرف إلى الذهن آنذاك هو السير على الجمال أو الخيول، فهل يقال بتقييد أدلّة الحج بخصوص الذهاب ماشياً أو على الجمال أو الخيول؟!

إنّ الواضح في نصوص الصدقة الجارية والتحبيس وغيرهما أنّ هناك شيئاً ثابتاً تدور المنافع حوله، أما ما هو هذا الشيء الثابت؟ فإن مصاديقه آنذاك كان الغالب فيها الأعيان، ولاسيما العقارات والآبار والبساتين، وحدوث مصاديق جديدة لا يمنع من الأخذ بالإطلاقات، كما هو واضح، ما دام المبدأ «وهو العنصر الثابت الذي تدور حوله المنافع» قائماً، وإلا يلزم المنع من وقف بعض المنقولات أيضاً، وقد قلنا في محلّه بأنّ هناك فرقاً بين مقولة المصاديق الجديدة للمفهوم ومقولة التاريخية في المفهوم عينه، كما قلنا بأنّ هناك فرقاً بين صرف احتمال القرينة المتصلة احتمالاً فرضياً منطقياً (وهو هنا الارتكاز المتشرّعي) وبين واقع الاحتمال القائم على عناصر موضوعية تفرض ظهوره في الذهن، وإلا سقط مجال التمسّك بجميع

(١) حسن الجواهري، استثمار موارد الأوقاف (الأحباس)، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٢٧: ٦٣، عام ٢٠٠٢م.

النصوص لو احتملنا القرينة المتصلة احتمالاً صرفاً[١].

الأساس الثالث: الذهاب إلى القول بأنّ الوقف ظاهرة عقلائيّة، وليست تأسيساً لطريقة شرعية في التصدّق أو الإنفاق في وجوه الخير، كما أقرّ بذلك بعض الفقهاء[٢]، وهذا معناه أنّ الشارع بإمضائه الوقوف، وجعله لها صحيحةً، ووضعه نظامها الداخلي بيد الواقف، في مثل: صحيحة محمد بن الحسن الصفار، التي جاء فيها أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام في الوقف وما روى فيه عن آبائه عليهم السلام، فوقَّع عليه السلام: «الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله»[٣]، أنّ الشارع بذلك يكون قد أمضى هذه الظاهرة العقلائيّة، فالمطلوب حينئذٍ تصحيح كلّ مصداق من مصاديق هذه الظاهرة لا يناقض هويّتها ولا يعارض مبدأ شرعيّاً في الإسلام؛ لأنّ الإمضاء لا يقف عند حدود الظاهرة بشكلها الزمني، وإنّما يدور حول النكتة الارتكازية التي تبلورت الظاهرة نتيجةً لها. فحتى لو فرض أنّ بعض نماذج الوقف لم تكن موجودةً في العصر الإسلامي الأوّل ـ رغم أنّ مسألة وقف النقود لم تكن بالغريبة عن الفقه السنّي، كما قلنا، ومع ذلك لم يرِدْ فيها نصٌّ مانع في روايات أهل البيت ـ إلا أنّ الشارع بإمضائه مقولة الوقف التي تدور حول وجود أصل ثابت ومنافع متحرّكة سيّالة يكون قد رخّص في كلّ وقف من هذا القبيل. فلو كان لديه مانع من وقف النقود مثلاً لكان عليه أن يضيف على نصوصه التي

---

(١) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧١٤ ـ ٧١٩؛ وحجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ ـ ٧٤٠.

(٢) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، الفقه ٦٠: ٣١، ٣٢.

(٣) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٧؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٢٩ ـ ١٣٠.

تتكفّل بيان أحكامه قيوداً تمنع مثل هذا الوقف، وإلا فإنّ سكوته عن هذه الأنواع سوف يؤدّي إلى ظهورها في المستقبل دون منع منه.

وهذا الأساس يقوم على فكرة أنّ الممضى في مثل المقام هو النكتة الأساسية في هوية الوقف، لا الظواهر الزمنيّة التاريخية. فإذا قبل فقيهٌ بذلك فبها، وإلا كان المرجع هو الأساس الثاني المتقدّم.

وعليه فالصحيح وجود أصل ثانوي في باب الوقف يحكم بصحّة كل وقف إلا ما خرج بالدليل، ويكون مقدّماً على أصالة الفساد الأوّلية، بالحكومة أو الورود.

النظريات الفقهيّة في الموقف من الوقف النقدي

تعدّدت النظريات الفقهية في الموقف من الوقف النقدي بين مانع منه ومجيز. ولابدّ لنا من عرض النظريّتين، وتحليلهما، ورصد مستنداتهما؛ للخروج بنتائج في هذا الإطار إن شاء الله تعالى.

١. نظرية المنع من وقف النقود

ذهب غير واحد من الفقهاء إلى المنع من وقف النقود والعملات بوصفها عملةً، لا بوصفها حلياً أو ما شابه ذلك[1]، بل نفي عنه الخلاف ممَّن يعتدّ به[2]، بل نفي

---

(١) انظر: ابن زهرة، غنية النـزوع: ٢٩٧؛ وابن إدريس، السرائر ٢: ٤٧٩؛ والجامع للشرائع: ٣٦٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٣٦٦؛ والدروس ٢: ٢٦٩؛ والسبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٦؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٣٧٠؛ والكيدري، إصباح الشيعة: ٣٤٥؛ وهاشم معروف الحسني، الوصاية والأوقاف و..: ٢١٥ ـ ٢١٦، دار القلم. وهو مقتضى المادّة ٥٨ من القانون المدني الإيراني، فانظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معيّن) ٣: ٢١١.

(٢) غنية النـزوع: ٢٩٧.

الخلاف مطلقاً[١]، وأنه قول أكثر علمائنا[٢]. ومن صحّح رَبَطَ الأمرَ بإمكان التزيّن بالدرهم والدينار، كما قلنا سابقاً. واكتفى بعض الفقهاء بالاستشكال بوقف الدراهم والدنانير، دون بيان تفصيل[٣].

لكن ذهب السيد اليزدي إلى تصحيح الوقف النقدي؛ لحفظ الاعتبار[٤]. واستشكل آخرون في قوله هذا[٥].

مستندات الموقف المتحفّظ من الوقف النقدي، مطالعة نقديّة

استدلّ ـ أو يمكن أن يستدلّ ـ لنظرية المنع من الوقف النقدي بعدّة أدلّة، نشير إلى أهمّها كالتالي:

الدليل الأوّل: إنّه يشترط في الموقوف أن يكون عيناً خارجيّةً جزئيّة حقيقيّة ينتفع بها مع بقائها؛ فإنّ هذا هو معنى تحبيس الأصل. فلو كان الأصل لا يبقى، بل

(١) السرائر ٢: ٤٧٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٣٦٦.

(٢) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٦: ٣٣٠.

(٣) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٢: ٣٩٣.

(٤) العروة الوثقى ٦: ٣١١.

(٥) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣٩؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ وكلمة التقوى ٦: ١٣٤؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٤٠٣، ومحمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢؛ ومحمد رضا الموسوي الخلخالي، كتاب الوقف في الشريعة الإسلامية: ١١٨، المكتبة الحيدرية. لكن وافقه السيد القمّي ولم يرَ إشكالاً فيه، فانظر: مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٧٠، فيما جعل الفيّاض والخلخالي المشكلة في عدم كونها منفعة مقصودة.

يستهلك ويتلف بالانتفاع به، لم يتحقّق الوقف أساساً[١].

ويمكن مناقشة هذا الكلام:

أولاً: إن النقود المعاصرة بما هي نقود لا عينيّة لها إلا ماليّتها وقوّتها الشرائية وقدرتها التبادلية؛ لأنّ العقلاء لا ينظرون إلى أعيانها وأشخاصها، وإنما ينظرون إلى ماليّتها. فإذا كانت ماليّتها متحقّقةً ـ ولو بتبدّل أعيانها ـ كانت باقيةً، وإلا صدق عليها أنها انعدمت وتلاشت. والماليّةُ غير مرتبطة حتماً بالجانب العيني للنقد بعد زوال الذهبية والفضية عن النقود المعاصرة.

وبعبارة أخرى: إنّ الذهن العقلائي يربط وجود النقد مع زيد بوجود المالية، لا بوجود العين بما هو وجود لها خاصّة، إلا إذا كان لعين نقدٍ خاصّ خصوصية استثنائية ضمن حالة خاصّة. فما دامت المالية موجودة فإنهم يقولون بأنّ زيداً ما زالت عنده الألف درهم، فإذا زالت المالية حكموا بفقدانه هذه الألف.

ولعل ما نقصده هنا هو ما عبّر به ابن عابدين(١٢٥٢هـ) بقوله: «إنّ الدراهم لا تتعيّن بالتعيين، فهي وإنْ كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها، لكنّ بدلها قائم مقامها؛ لعدم تعيّنها، فكأنها باقية»[٢].

ولعلّه من هنا ذهب أستاذنا السيد محمود الهاشمي الشاهرودي إلى جواز «وقف النقود الورقية بما هي مالية محضة، فيجب حفظ ماليّتها الخارجية، ولو ضمن

---

(١) غنية النـزوع: ٢٩٧؛ والسرائر ٢: ٤٧٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٣٦٦؛ ومختلف الشيعة ٦: ٣٣٠؛ وجواهر الكلام ٢٨: ١٨؛ وإصباح الشيعة: ٣٤٥؛ وكشاف القناع ٤: ٢٩٨؛ وعبد اللطيف محمد عامر، أحكام الوصايا والأوقاف: ٢٥١، مكتبة وهبة، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

(٢) حاشية ردّ المحتار ٤: ٥٦٠؛ وانظر: أحمد محمد عبد العظيم الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة: ٤٤؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط١، ٢٠٠٧م.

استبدالها بغيرها مما يعادلها من النقود الأخرى أو البضائع، فيصحّ الاتّجار بها بشرط حفظ المالية، وصرف ناتجها وما زاد عليها في الجهة الموقوف عليها»، محتاطاً بعد ذلك استحباباً في العدم[١].

وينتج عمّا قلناه بأنّ الوقف لا يتعيّن بفرده، فحتى لو تمّ شراء عقار به فإنّ هذا العقار ـ بوصفه عقاراً ـ لا يكون وقفاً حتى يمنع استبداله بحجّة أنه ليس نقداً؛ لأنّ الواقف لم يوقف إلا الماليّة ضمن الأعيان، لا الأعيان نفسها، فتحوّل المالية ضمن عين ثابتة لا يغيّر من واقع الموقوف شيئاً.

ثانياً: قد يناقش في أصل الدليل على لزوم كون الموقوف عيناً خارجيّة باقيةً بهذا المعنى الذي ذكروه، فما هو الدليل على ذلك أساساً؟ وما هو المقدار الذي يقدّمه لنا هذا الدليل؟

١ـ إنّ الحكم بلزوم كون العين الموقوفة عيناً خارجيّةً يمكن الانتفاع بها مع بقائها هو نتيجة طبيعيّة لهوية الوقف وحقيقته؛ إذ ما دام تحبيساً للأصل وتسبيلاً للمنفعة فهذا معناه أنه لابد أن يفرض الأصل ثابتاً، والانتفاع يكون بالمنفعة، فلو كانت العين مما يتلف بالانتفاع فلا تحبيس هنا، كما لا يكون الانتفاع بالمنفعة حينئذٍ، بل بالأصل نفسه[٢].

وهذا الدليل لا يلغي التكييف القانوني والشرعي الذي بينّا فيه الموقوف في وقف النقود؛ إذ لا نراه شاملاً لما نحن فيه؛ حيث يكفي بقاء المالية لإشباع حيثية هوية الوقف؛ لأننا نفرض هنا أنّ (الأصل) في مجال وقف النقود هو المالية، لا

(١) محمود الهاشمي الشاهرودي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٣.

(٢) انظر: القمّي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٦٩.

العين، والمفروض أنها باقية ومحبّسة، وأنّ الانتفاع يكون بها مع بقائها عبر حركة التجارة بالمال مع المحافظة على المالية، غايته أنّ المالية المحفوظة يختلف محلّ حفظها بين النقد والبضاعة وحركة التناقل في الأعيان والنقود.

وبعبارة ثانية: هوية الوقف لا تفرض إلا ثبات الأصل في ظرف الانتفاع به، لكنها لا تفرض كون الأصل عيناً خارجيةً، كالبستان والشجر والعقار. فأيّ أصل ثابت تفرض له منفعة متحرّكة تدور حوله يمكن وقفه. والمالية هنا هي الأصل، لا عينية النقد، فلماذا لا تكون مشمولةً لتعريف الوقف بعد فرض ثباتها في الأعيان المتحرّكة المتبدّلة؟! ولماذا لا يشملها المقصد الشرعي للوقف؛ لما فيها من مصالح وأغراض؟!

وبناءً عليه لا يصحّ قياس النقود على مسألة الطعام والشراب والشمع وغيره مما مثّل به الفقهاء؛ لأنّ الاستفادة من المطعوم والمشروب يحقّق استهلاكاً واقعياً للأصل الموقوف، على خلاف الاستفادة من النقد بوصفه معبّراً عن قدرة التبادل ومعياراً للقيمة والقوّة الشرائية، فإنّ زوال عينه يحقّق تلقائياً البديل له الذي يماثله ولا يختلف عنه أبداً في الغرض المقصود منه لَمَنْ هو في يده، وهو أشبه شيء بالتحوّلات التي تطرأ على الأشجار الموقوفة، من حيث إنه بالدقة لا تعود الأشجار عينها كلّ عام.

٢ـ الاستناد إلى الأحاديث التي شكّلت المرجع الفقهي لتعريف الوقف عند الفقهاء، وهي:

أ ـ النبوي المعروف: «حبّس الأصل، وسبّل الثمرة»[١]، في جوابه صلى الله عليه وآله لعمر بن

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢٦٠؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٢؛ ومسند الحميدي ٢: ٢٨٩ ـ ٢٩٠؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٤: ٩٥.

الخطاب حين قال له: «يا رسول الله، إني أصبت مالاً لم أُصِبْ مثله قط، كان لي مائة رأس، فاشتريت مائة سهم من خيبر من أهلها، وإني أردت أن أتقرّب بها إلى الله عز وجل». وورد بصيغ متقاربة أيضاً، مثل: «إن شئت حبّست أصلها وتصدّقت بها»[1]، أو «احبس أصلها وسبّل ثمرتها، أو وتصدّق بثمرتها»[2]. وفي صيغة أخرى: «تصدّق بثمره واحبس أصله، لا تباع ولا تورث»[3].

إلا أنّ الإنصاف ـ وبصرف النظر عن الجانب السندي والصدوري من الحديث ـ أنّ هذا الحديث الذي اعتُبر الأصل في تحديد هويّة الوقف غير دالّ على حصر هذه الهويّة بما جاء فيه؛ إذ ـ فضلاً عن وجود تعبير «إن شئت» في بعض صيغه ـ غاية ما يدلّ عليه أنّ الرسول صلى الله عليه وآله أرشد عمر بن الخطاب إلى طريقةٍ في وقف أمواله التي هي عبارة عن سهام من خيبر، وليس في الحديث حصرٌ للوقف بهذه الطريقة، وربما لو كانت أموال ابن الخطاب دراهم ودنانير لقال له: اجعلها صدقةً للتجارة بها، أو للمضاربة، أو للإقراض. بل ما المانع أن يكون الوقف على نوعين: أحدهما يشتمل على تحبيس الأصل؛ والثاني لا يشتمل عليه، ويكون الرسول صلى الله عليه وآله قد أرشده إلى إحدى الطريقتين؟! نعم لا يسمّي الفقهاء النوع الثاني وقفاً، وإنما يعبّرون عنه بأنه صدقة، ولا ضير مادام الوقف في لسان النصوص الدينية غير مستخدم كثيراً، وإنما المستخدم هو الصدقة، ومنها الصدقة الجارية.

---

(١) صحيح البخاري ٣: ١٨٥، ١٩٦، و٧: ٢٣٥؛ وصحيح مسلم ٥: ٤٧؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٠١؛ وسنن أبي داوود ١: ٦٥٨؛ وسنن الترمذي ٢: ٤١٧؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٠ ـ ٢٣١ و..

(٢) سنن ابن ماجة ٢: ٨٠١؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٢؛ وابن أبي عاصم، كتاب الأوائل: ٤١؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ١١٩؛ وصحيح ابن حبان ١١: ٢٦٢.

(٣) البيهقي، معرفة السنن والآثار ٤: ٥٤٦.

وخلاصة القول: إنّ هذا الحديث لوحده لا يفيد حصر الوقف بظاهرة تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة، بل قد يجامع وجود نوعٍ آخر للوقف يكون الانتفاع بالأصل فيه مساوقاً لتلفه. ونحن وإن كنّا لا نرى ذلك وقفاً تترتّب عليه أحكام الوقفيّة، لكنّنا نعتقد أنّ هذا الحديث لا يدلّ على ما قالوه ممّا اشتهر بينهم.

إضافةً إلى ذلك كلّه، فإنّ هذا الحديث لا يعارض الصورة التي بيّنّاها للوقف النقدي؛ لأنّ المفروض أنّه قد جرى تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، غايته أنّ الأصل هو المالية، وليس في هذا الحديث منعٌ لكون الأصل من نوع المالية، غايته أنّ مورده كون الأصل عيناً خارجيةً متميّزة جزئيّة، والمورد هنا لا يحرز تخصيصه للوارد الذي ورد بلسان عام.

ب ـ ما جاء في بعض الوقوف من استخدام تعبير «صدقة لا تباع ولا تورث»[1]، أو «صدقة مبتولة»[2].

وإذا تجاوزنا أنّ هذه الوقوف غاية ما تدلّ عليه هو تحقّق الوقف بهذه الطريقة، لا حصره بها، ما لم يكن التوصيف «لا تباع ولا تورث» بياناً لطبيعة الصدقة الوقفيّة شرعاً، لا تقييداً شخصيّاً من قبل الواقف، فإنّ ما تريده هذه القيود هو عدم خروج الوقف عن الوقفيّة بتحوّله بالبيع أو الإرث إلى ملكية شخصيّة للأصل بالنسبة إلى المشتري أو الوارث. وأين هذا من الوقف النقدي الذي تظلّ فيه الماليّة ثابتة لا تخرج عن الوقفيّة بانتقالها من نقدٍ إلى آخر؟! وليس بيع النقد مثل بيع العين؛ إذ في بيع العين تزول خصائص العين نفسها لتحلّ محلّها عينٌ أخرى ذات خصائص

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الزيلعي، نصب الراية ٤: ٤٠٧؛ وابن حجر، الدراية ٢: ١٤٥؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٣.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٣٤٠ ـ ٣٤١؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣٧٤، ٤١١، و١٩: ٩٩.

أخرى، على أنّ العين يمكن تعلّق الغرض بها دون بدلها، أمّا في وقف الماليّات فالموقوف يبقى على حاله، والغرض منه واحد، غاية الأمر أنّ المعبِّر عنه سيكون مختلفاً بين النقود والسلع والبضائع، فلا يصحّ قياس هذه على تلك، ولا العكس.

وبتعبير آخر: إنّ البيع في مثل العقار يغيّر هوية الوقف وخصائصه المقصودة، وهو ما لا يكون في النقد؛ لأنّ النقد لم يوقف إلا بلحاظ ماليته التي لا تتغيّر بعمليات التداول نفسها، وإنما يختلف محلّ حلولها في هذا النقد أو ذاك، أو هذه السلعة أو تلك.

ج ـ ما جاء في بعض النصوص من تعبير الصدقة الجارية[1]، حيث يستدعي الجريان وجود أصل ثابت عيني تدور حوله المنافع، فهي تميّز بين نوعين من الصدقة: إحداهما جارية؛ والأخرى غير جارية، والجارية هي الوقف؛ إذ لا معنى للجريان في غيره.

وبغضّ النظر عمّا تقدّم فإنّ غاية ما تفيده هذه النصوص أنّ هناك أصلاً تدور عليه المنافع، لكنها لا تفرض كون الأصل بطريقة حصرية عيناً خارجية جزئية حقيقية، فلا تقصر عن الشمول لكون المالية هي الأصل، وأرباحها الناتجة عن حركتها في السوق هي الثمرة. وإذا كان مورد النصوص هو العقارات وأمثالها فلا يوجد في النصّ ما يفيد الحصر كما قلنا. كما أنّ وقف الماليّة يصدق عليه عنوان الصدقة الجارية المحفوظة ضمن أعيان مختلفة متبادلة، بحيث ينتفع بها الفقراء للقرض أو المضاربة أو نحو ذلك.

وبهذا كلّه ظهر أنّ المأخوذ في الوقف ـ على أبعد تقدير ـ وجود أصل ثابت

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: دعائم الإسلام ٢: ٣٤٠؛ وعوالي اللآلي ٢: ٥٣، و٣: ٢٨٣؛ وصحيح مسلم ٥: ٧٣؛ وسنن أبي داوود ١: ٦٠٩ و..

تتحرّك منافعه وثماره، وتدخل هي فقط دائرة الاستهلاك، أما شرط كون هذا الأصل عيناً خارجية جزئيّة ماديّة حقيقيّة، كالعقار والبستان ونحو ذلك، فلم يثبت بدليل معتبر. فهويّة الوقف ونصوصه الأصليّة لا تنافي جعل المالية أصلاً موقوفاً في مجال النقود.

الدليل الثاني: إنّ الوقف النقدي يواجه مخاطر تغيّر القيمة الشرائية للنقد؛ بسبب التضخّم وتحوّل القيم، وفي هذه الحال لا يمكن خوض هذا المجال؛ لأنه يعرّض الوقف لمخاطر يفترض حمايته منها. فهذه الماليّة التي يجري الحديث عن كونها الأصل المحبّس لا قرار لها؛ لأنها تتغيّر من عام إلى عام آخر تبعاً لوضع السوق وحال الاقتصاد عموماً، وفي هذه الحال يمكن منع الوقف النقدي من ناحية جرّه إلى مخاطر على المال الموقوف، بخلاف العقار أو الأرض مما يملك في حدّ نفسه ثباتاً واستقراراً في وجوده مهما اختلفت قيمته. بل هناك مَنْ يرى أنّ انهيار الوقف في الدولة العثمانية التي راج فيها الوقف النقدي كان بسبب التضخّم الذي انتشر في العالم بعد تدفّق الذهب من القارة الأميركية.

ليس هذا فحسب، بل يواجه الوقف النقدي مخاطر السرقة، والاختلاس، وعدم تسديد المقترضين لقروضهم في الوقف النقدي القرضي، مما يبطل غرض الواقف في دوام الأصل المحبّس الذي وقفه. بل يواجه وقف النقود مشكلة الصرف على المتولّين لشأن الوقف، حيث لا بد أن يستهلكوا مقداراً من الأصل حينئذٍ.

وهذا الاستدلال القائم على مقولة المخاطرة في مناقضتها لمقصديّة الوقف وغرض الواقف يمكن حلّه بما يلي:

أولاً: إنّنا نقول ـ كما عليه مشهور الفقه الإمامي ـ بجواز وقف المنقول[1]، خلافاً

(١) لهذا لا نرى منع وقف النقود انطلاقاً من كونها منقولة.

لبعض الرأي في فقه الجمهور، ولاسيما عند الأحناف. ونرى أنّ الموقوف ولو مؤبّداً يظلّ في الوقفية إلى أن يزول ويرتفع. وزوال العين الموقوفة ولو بعارض طبيعي لا يناقض مشروعية الوقف، كما لو وقف سيارةً لابدّ لها من الزوال والخراب بمرور الزمن. وهذا معناه أنّ الوقف يتبع حال الموقوف من حيث قدرته على الاستمرار الزمني، وأنّ سقوطه عن هذه القدرة لا يبطل وقفيّته، ويكشف من ثَمّ عن عدم انعقاد الوقف من الأوّل؛ فإنّ الأرض نفسها قد تبور ولا تعود صالحةً لشيء؛ لسببٍ أو لآخر، كالزلازل، وهذا لا يبطل وقفيّتها. فالمقصود من التأبيد والاستمرار في الوقف بقاء الموقوف موقوفاً إلى زواله واندثاره، لا التأبيد بمعنى بقائه إلى أن يبعث الله الأرض ومَنْ عليها بالضرورة.

من هنا أيضاً يظهر أنّ الاستدلال على منع وقف النقود بمناقضته لمبدأ التأبيد ـ كما ذكره بعضهم ـ غير صحيح؛ فإنّ وقف النقد ـ كما قلنا ـ وقفٌ للمالية التي فيه، لا للعين، وهذه المالية لها قدرة الدوام، تماماً كالعقار، ما لم يطرأ طارئ، وهذا المقدار كافٍ في الوفاء بشرط التأبيد المأخوذ في الوقف بناءً على أخذه، فضلاً عن إسقاط شرط التأبيد الذي يرفع شطراً كبيراً من الإشكالية هنا. ومن المعروف أنّ إلغاء شرط التأبيد قولٌ ذهبت إليه المالكية.

ثانياً: إنّ الزوال المفترض هنا يمكن تفاديه بما يرتهن بإدارة الوقف، حيث يمكن استثمار بعض المال الموقوف ليعود بريعٍ على الموقوف نفسه في المحافظة عليه، ضمن صيغة قانونية منضبطة، إلى جانب التشدّد في الحصول على ضمانات من عقارات وصكوك في دائرة الوقف القرضي مثلاً؛ حفظاً لبقاء الأصل والمالية. أضِفْ إلى ذلك أنّ عملية تحريك الموقوف النقدي لا تقتصر على تحويله من نقد إلى آخر، بل

قد يكون بتحويله إلى أعيان يتّجر بها، ولاسيما في الوقف النقدي الإيرادي.

فهذه الإشكالية يرجع الشطر الأكبر منها إلى مسؤولية إدارة الوقف في تنويع المشاركات التجارية بالمال الموقوف، وعدم حصره في استثمارٍ واحد، كما وفي عدم الدخول في استثمارات عالية المخاطر قد تضرّ بالأصل الموقوف، ويكون الإقدام عليها مخالفاً لوظيفة الناظر والمتولّي في هذا المجال.

علماً أنّ تجويز وقف النقد لا يعني حصر الوقف بالنقود، بل مشاركتها في نظام الوقف عامّة إلى جانب الوقف العيني. فنحن لا ننتقد الوقف العيني، بل نضع معه غيره، فلا مانع من تحريك أغراض الواقفين بما يحدث التوازن بين أنواع الوقوف، أو جعل بعض أوقاف النقود أعياناً ثابتة، مثل: المستشفيات وغير ذلك، كما تقدّم.

وقد ذهب بعض الباحثين هنا إلى إمكانية وضع تكلفة رعاية الوقف النقدي والإشراف عليه في عهدة المقترض[1]. وهو أمر يحتاج إلى بحث من حيث إشكاليّة الربا وغيره.

الدليل الثالث: ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ النقود يكمن غرضها في الثمنية التي فيها، والتي تجعل معياراً لمعرفة القيم ومبادلة السلع، وليس الوقف من أغراضها؛ حيث إنّ منفعة الوقف لا تعدّ من المقاصد التي جاءت النقود لأجلها.

ويبدو أنّ هذا الدليل قد انطلق من وقف النقود بوصفها أعياناً، فكأنّ الواقف وقف النقود لتبقى، ولو للزينة أو غير ذلك، وهذا ليس غرضاً للنقد، فإنّ الغرض منه دخوله حقل التداول المالي والنقل والانتقال ووقوعه ثمناً للسلع؛ لأنّ هذه هي فلسفة النقد التي فرضت وجوده بدلاً من المقايضات التي لا تتوفّر للإنسان في

(١) محمود أحمد أبو ليل، وقف النقود في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، العدد ١٢: ٤٥ ـ ٤٨، جامعة الإمارات العربية المتحدة، شباط ١٩٩٩م.

أغلب الأحيان. فكأنّ هذا الدليل ما زال مسكوناً بربط النقد بالدراهم والدنانير الفضيّة والذهبيّة، مما اختلف الفقهاء في جوازه انطلاقاً من قابليتهما للزينة وجعلهما حلياً، أو قابليتهما للإجارة لهذا الغرض ونحوه.

لكنّ فرض موضوعنا أنّ الموقوف هو المالية، والغرض هو الاستثمار أو الإقراض أو نحو ذلك. وهذا ما لا يضرّ بعنصر التبادل أو الثمنيّة الموجود في النقود، كيف ووقف المالية بهذه الطريقة يفرض تحريك النقد في السوق واستخدامه في أغراضه الأصيلة؟!

من هنا نعرف أنّه لا معنى لجعل وقف النقود تحجيراً للمال بلا منفعة؛ فإننا لا نقف النقد لتظلّ أعيانه ثابتة بلا تحريك في السوق، بل على العكس تماماً؛ فإنّ وقف النقود بهذا المعنى إطلاقٌ للمال في مجال الاستثمار والتبادل والتداول. كما أنّ المنافع هنا واضحة، وقد ظهرت عند الحديث عن أنواع وقف النقد ومجالاته من رفع حاجة المحتاجين بالإقراض، أو توظيف المال لتكون أرباحه وعائداته لصالح الفقراء والمساكين وسبل الخير والصلاح، فلا يمكن فرض انعدام المنفعة من عملية الوقف هذه.

إنّ الإشكالية الأساسية تكمن في أنّ النقود المعدنية ـ الدرهم والدينار ـ تحوي قيمةً ذاتية، بصرف النظر عن دخولها مجال النقد؛ لأنّ المفروض أنها ذهب وفضّة. وكأنّ بعض المانعين القدامى فرضوا أنّ عملية الوقف منصبّة على عنصر الذهبية والفضية في النقدين؛ لهذا لاحظوا جعلها حليّاً، وبحثوا في وقفها للتزيّن بها، فيما يراد ملاحظة عنصر النقدية الذي يحويها، والذي يحمل في طياته المالية والثمنية والقدرة الشرائية والقوّة التبادلية و..

فإذا انتقلنا من النقد المعدني إلى النقد الورقي اليوم نعلم أنّ هذا النقد وإن أخذ بعض قيمته من رصيد الذهب والفضة الذي يحكي النقد عنه، والموجود في خزائن البنك المركزي، إلا أنه ـ ولاسيما بعد تطوّر النقد ـ لم يعد ورقةً إثباتية لصالح حاملها عمّا له من مقدار الذهب والفضة الذي تحكي عنه الأوراق النقدية؛ وإنّما قيمة هذا الورق النقدي تكمن في قوّة الدولة وتغطيتها ممّا تملكه على صعيد الاستقرار السياسي والثقل الاقتصادي ومقدّراتها الأولية والثانوية من موادّ خام ورؤوس أموال واحتياطي، إلى جانب فعاليتها في المجال الصناعي والزراعي والتجاري، مع استقرارها الباعث على حالة الطمأنينة العامة، فليس مالك النقد الورقي اليوم مالكاً للمقدار الذي يحكي عنه النقد من الذهب في البنك المركزي، وإنما هو مالك لقوّة شرائية اعتبارية مصدرها مجموعة العناصر المتشابكة التي تعطي للدولة والمجتمع قوّةً تلقي بظلالها على قيمة النقد الذي يعبّر عنها.

وهذا معناه أنّ النقود الورقية لا يصحّ التعامل معها بوصفها شيئاً له استخدامين، كما قد يتصوّر في الدرهم والدينار، بل ليس لها إلاّ هوية واحدة، وهي المالية، فوقفها وقفٌ للمالية التي فيها، وهي عنصر ثابت، ولا تلاحظ العين إطلاقاً على هذا الصعيد، حتى يجري الحديث عن ثباتها وعدم ثباتها. وحتى لو فرض لها أكثر من استخدام فإنّنا نلاحظ هنا وقف الماليّة التي فيها، لا وقفها بملاحظة الاستخدام الآخر.

والشاهد على هذه الخصائص كلّها في النقد اليوم أنّ النقد لا يلاحظ بوصفه سلعةً فيها حيثية إشباع، فليس الطلب على النقد ـ كما ذكر بعضهم[1] ـ ناشئاً من

(١) المصدر نفسه: ٤٩.

عنصر إشباع حاجة، وإنما من كونه وسيلة لذلك، كما أنّ تلفها لا يضرّ بالثروة على المستوى الاجتماعي، بعد قدرة الدولة على إعادة طباعة هذه الأوراق النقديّة، ومع كلّ هذا الوضع الذي فيها لا يصحّ التعامل مع النقود على نهج التعامل مع السلع المقصودة بذاتها.

ومن خلال ما تقدّم يظهر أنّه لا يوجد مانعٌ يمنع عن الوقف النقدي بمعنى وقف الماليّة السيّالة ضمن النقود المتبادلة والأعيان. وإنّ كل المبرّرات التي تدفع للتحفّظ من الوقف النقدي ليست تامّة، ولا مقنعة.

٢. نظرية تجويز الوقف النقدي

في مقابل جمهور القائلين بمنع الوقف النقدي، ذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى الحكم بجواز هذا الوقف صريحاً. فقد تبنّاه أو مال إليه عددٌ قليل جداً من فقهاء الإمامية، منهم: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، والسيد محمد الحسيني الشيرازي، والشيخ جعفر السبحاني، والشيخ يوسف الصانعي، كما نقل عن بعض المالكية، وعامّة الأحناف، وابن تيمية، والزهري[١].

(١) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، الفقه ٦٠: ٣٤؛ والهاشمي الشاهرودي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٣؛ ويوسف الصانعي، في جواب عن استفتاء، أدرج في مقال «بررسي تطبيقي تعريفي وقف، وقف نقود وشرايط موقوفه» للدكتور وليّ الله ملكوتي فر، مجلّة ميراث جاويدان (بالفارسية) السنة التاسعة، العدد ١ ـ ٢: ١٤٤؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣٤: ١٦٧؛ والكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية ١: ٣٧٨ وما بعد؛ ومحمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ١٩، مطبعة الثورة، بغداد، ط٢، ١٩٦٠م؛ ومحمد حسن حائري يزدي، وقف در فقه إسلامي: ١٣٨. يشار إلى أنّ السيد عبد الأعلى السبزواري ذكر جواز وقف الدراهم والدنانير للأغراض الصحيحة الشرعيّة في كتابه: جامع الأحكام الشرعيّة: ٣٨٣. ولا ندري هل يقصد بكلامه ما نبحثه أم يقصد مثل التزيّن وجعلهما حليّاً؟

ونقل ابن نجيم المصري(٩٧٠هـ) عن الأنصاري ـ من أصحاب زفر ـ أنه حكم بجواز هذا الوقف، وبيّنه بأنها تدفع مضاربةً، ثم يتصدّق بها في الوجه الذي وقف عليه، ثم قال: وعلى هذا الوجه «إذا وقف هذا الكرّ من الحنطة على شرط أن يقرض للفقراء الذين لا بذر لهم؛ ليزرعوه لأنفسهم، ثم يؤخذ منهم بعد الإدراك قدر القرض، ثم يعرض لغيرهم من الفقراء أبداً على هذا السبيل، يجب أن يكون جائزاً»[1].

وقد بذلت جهودٌ ومحاولات عديدة لتصحيح الوقف النقدي في الفترة المتأخرة. وأصدرت فتاوى في هذا السياق ـ غير ما تقدّم عن بعض فقهاء الإماميّة ـ، سواءٌ عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جلسته التي انعقدت في آذار من عام ٢٠٠٤م في سلطنة عمان، أم من شخصيات فقهية قدّمت دراسات أو فتاوى، مثل: عجيل جاسم النشمي، وناصر بن عبد الله الميمان، ومحمد بن عبد الله الملا، وغيرهم.

مبرّرات الترخيص في الأوقاف النقديّة

بعدما تمّت مناقشة كلّ المبرّرات التي دفعت لمنع وقف النقد عند الفقهاء المانعين يُرجَع تكليفاً إلى أصالة البراءة، بحيث يكون وقف النقد جائزاً شرعاً لا حرمة تكليفيّة فيه. وأما إثبات جوازه الوضعي، أي الحكم بالصحّة والنفوذ وترتيب الآثار، فيمكن ـ بعد المناقشات السابقة ـ الاستدلال ببعض الأدلة التي تصلح أساساً لنظرية الترخيص والتصحيح أحياناً، وتصلح أحياناً أخرى لتأييد القول

(١) المصري، البحر الرائق في شرح كنـز الدقائق ٥: ٣٣٨ ـ ٣٣٩؛ وانظر: ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٤: ٥٦٠.

بالجواز، دون أن ترقى إلى مستوى الأدلّة الحاسمة. وهذه الأدلّة هي:

الدليل الأول: الاستناد إلى مقتضى الأصل والمرجع العام في حكم وقف خاصّ معين عند الشك فيه. وقد ذكرنا أنّ العمومات والمطلقات الواردة في مطلق الإنفاق في سبل الخير، وكذلك الصدقات، وخصوص الصدقات الجارية، تشمل وقف النقود الورقية اليوم. وإنّ عدم اشتهار هذا الوقف في الصدر الإسلامي الأوّل لا يضرّ بإطلاقات الأدلة هنا. هذا كلّه بعد شمول تعريف الوقف وهويّته لوقف النقود، كما ذكرنا سابقاً.

وإلى جانب ذلك، فإنّ الوقف ظاهرة عقلائيّة ممضاة شرعاً، ولم يرِدْ في الشرع من قيودها ما يمنع الشمول لمثل وقف النقود، حيث لم نعثر على نصّ صريح أو ظاهر ثابت صدوراً ودلالةً في هذا المجال. وفي مثل هذه الحال، وحيث إنّ المشرّع الإسلامي يشرّع إلى يوم القيامة، فإنّ هذا معناه الترخيص في الوقف النقدي، وإلا لبيّن ومنع مع وجود النقود في عصره وإمكان تفهيم المنع في موردها بالنسبة لأهل زمنه، وليس مَنْ سيأتي بأقلّ حالاً ممَّنْ كان عصرَ النزول والصدور، بعد فرض الله سبحانه وتعالى هو المشرّع، وهو المطّلع على الغيب وجميع الأزمنة.

وعليه يحكم بجواز كلّ أنواع وقف النقود، من حيث كونها وقفاً للنقد، إلا إذا اشتمل نوعٌ خاصّ منها على محذور من جهة خاصّة ثبت الدليل على المنع منها، كالربا أو غيره.

الدليل الثاني: إنّ الوقف من أمور التبرّعات التي يتسامح فيها؛ نظراً لكون الغرض هو الخير والإحسان وأعمال البرّ، فلا يتوقّع التوقف فيه؛ نظراً لقيامه على الحثّ والتسامح بغية تحقّق الأغراض النبيلة التي فيه. وقد قال القرافي عن الوقف:

«هو من أحسن القرب، وينبغي أن تخفّف شروطه»[(١)].

لكنّ هذا الدليل غير واضح؛ لاحتمال وجود مفسدة في وقف النقود لأجلها لم تُجِزْه الشريعة، مثل: مفسدة زوال قيمة النقد والتضخّم، فلعلّ الشرع تحفّظ من هذه الزاوية لتلك المفسدة، فيدور الأمر بين احتمال المصلحة واحتمال المفسدة. ولا معنى للتسامح هنا إذا لم يُبْنَ على العمومات والمطلقات الواردة في الأدلة؛ لأنه مجرّد ظنّ واحتمال لا دليل على حجيّته في غير كونه مجرّد مؤيّد للأدلّة الأساسية، فهو تماماً مثل الوصية، حيث لا تصحّ الوصية بكلّ التركة، ولو كان الورثة أغنياء لا يحتاجونها.

الدليل الثالث: إنّ وقف النقود يحقِّق المقاصد الشرعية للوقف والمصالح العامة التي فيه؛ فإنّ الغرض من الوقف تحقيق المصالح الاقتصادية العامّة. وحيث يمكن مساعدة الفقراء والمحتاجين وتنمية الاقتصاد وإقامة المشاريع الخيرية الكبرى من المساجد والمستشفيات والمدارس والمعاهد الدينية والجامعات والمراكز الخدمية وطباعة الكتب المفيدة وكفالة الأيتام ودعم المجاهدين وغير ذلك، إلى جانب توفيره المجال لصغار المالكين للمساهمة في فعل الخير وتقديم الصدقات وتيسير الأمور لَمَنْ يريد الإفادة من ثواب هذا العمل الخيري، إضافة إلى توفيره المشكلات التي تواجه وقف العقارات أحياناً من ارتفاع تكاليف تجديدها وصيانتها ومحدودية طرق استثمارها وصعوبة تمويلها وعُسر بيعها في حالات الضرورة..، فإذا كان الوقف يحقّق التكافل الاجتماعي والحفاظ على المال وتوثيق عرى التواصل الرحمي ونشر العلم وتوفير الخدمات للآخرين.. فإنّ وقف النقود يحقّق هذه الأغراض والمقاصد السامية أيضاً، ويترك أثره الطيّب في المصالح العامّة للمسلمين.

---

(١) القرافي، الذخيرة ٦: ٣٢٢، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، لبنان، ١٩٩٤م.

فإذا استطعنا فهم هذه المقاصد والغايات والمصالح على أنها هي علّة مشروعية الوقف واستحبابه كان الحكم دائراً مدار العلّة، فتثبت في مجال وقف النقود، وإلا كان ذلك شاهداً مؤيّداً ومنبّهاً وجدانياً متشرّعياً على عدم وجود مشكلة في هذا النوع من الوقوف.

الدليل الرابع: الاستناد إلى ما دلّ على جواز أن يشرط الواقف بيع الوقف. ففي خبر عبد الرحمن بن الحجّاج، الذي يتحدّث عن وقف الإمام علي عليه السلام لماله في عين ينبع، جاء: «فإن أراد ـ الإمام الحسن ـ أن يبيع نصيباً من المال فيقضي به الدين فليفعل إن شاء، ولا حرج عليه فيه.. وإن كان دار الحسن ـ غير دار الصدقة ـ فبدا له أن يبيعها فليبعها إن شاء، ولا حرج عليه فيه، فإن باع فإنه يقسمها ثلاثة أثلاث...»[١].

فإنّ جواز الوقف مع شرط الواقف البيع تعبيرٌ آخر عن تعلّق الوقف حقيقةً بوقف المالية، لا العين، فيجري ذلك في النقود، ويكون مرجعاً في بحثنا هنا.

إلا أنّ ظاهر الخبر هو البيع وصرف المال، بمعنى فكّ الوقف وإبطاله، فيصلح في الحكم بجواز التوقيت في الوقف أو ما شابه ذلك، وهذا غير كون الوقف قد تعلّق ابتداءً بالمالية، لا العينية، كما هو واضح.

الدليل الخامس: الاستناد إلى خبر محمد بن مهران، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام أوصى أن يُناح عليه سبعة مواسم، فأوقف لكلّ موسم مالاً ينفق فيه[٢].

فإنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ الإمام وقف مالاً يُصرف في مجالس ذكره. وهذا من أجلى مظاهر الوقف للصرف والاستهلاك. فإذا كان هذا جائزاً فيمكن جعله أساساً

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٤؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٤.

يجيز الوقف للمالية بالأولوية.

لكنّ هذا الخبر ضعيف السند؛ فإنّ محمد بن مهران بن محمد الكرخي مهمل، إضافة إلى احتمال أن كلمة (أوقف) هنا استخدمت في المعنى اللغوي العام، بحيث تقبل إرادة الوصية أيضاً، فكأنه أوصى أن يناح عليه، وخصّ ـ في ضمن ما أوصى ـ أن يجعل مبلغ مالي معيّن ـ وهو أقلّ من ثلث تركته ـ يُصرف في هذا الوجه الخيّر. وبهذا لا يكون لهذا الحديث أيّ ارتباط بقضيّة الوقف.

من هنا يتبيّن أنّ عمومات الإنفاق في سبل الخير والصدقة والإنفاق في سبيل الله والصدقات الجارية وغيرها، وكذلك تحليل هوية الوقف ومفهومه وتفكيك البنية العقلائية الممضاة له..، ذلك كلّه يصلح دليلاً لتصحيح هذه الأوقاف، مؤيّداً ببعض المؤيّدات السابقة.

نتيجة البحث

ما يبدو لنا صحيحاً في موضوع الوقف النقدي أنّ وقف النقود من حيث هو وقف للنقود جائز تكليفاً، وصحيح وضعاً وقانوناً؛ لأنّ مفهوم الوقف وارتكازه العقلائي ومفهوم الصدقة الجارية ينطبق عليه بعد تحليل هوية الموقوف في الوقف النقدي، وأنّه المالية والقدرة الشرائية والتبادلية، على خلاف الحال عادةً في الوقف العيني الذي يكون الموقوف فيه ملاحظاً بما له من خصائص ذاتية في العين الجزئية الخارجية، كالعقار.

من هنا يظهر أنّ وقف النقود الورقية المعاصرة يكاد يكون أوضح في الترخيص من وقف النقود المعدنية القديمة، كالدرهم والدينار، من حيث إن النقد الورقي لا

يملك خاصّيّة ذاتية في عينه بصرف النظر عن الاعتبار المالي الذي تمنحه الدولة له، على خلاف النقد المعدني الذي يبقى حاوياً لقيمة ذاتية[1] ـ أي الذهبية والفضية ـ حتى لو ألغي اعتباره النقدي من جانب الدولة، الأمر الذي يعزّز فرضية أنّ الموقوف في النقد الورقي محض الاعتبار المالي، لا العين، حتى يناقش بأنها ممّا يتلف بالاستعمال والاستخدام، فيكون حالها حال المأكولات والمشروبات التي حكموا في الفقه الإسلامي بعدم صحّة وقفها.

وعليه فالعمومات والمطلقات القرآنية والحديثية، إلى جانب كلٍّ من البناءات العقلائية الممضاة، والمقاصد الشرعية، والمصالح النوعية الكامنة في الوقف النقدي، مع عدم وجود نصوص حاسمة في الصدور والدلالة تمنع من ذلك، ذلك كلّه يؤكّد شرعية الوقف النقدي وضعاً وتكليفاً، مع ضرورة التوفّر على إدارة وقفيّة حسنة قادرة على تجنيب الوقف المخاطر الاستثمارية أو الخيرية العالية، وتوفير تقلّبات مالية له تزيد أو تحافظ على قدرته المالية.

إنّ الترخيص في الوقف النقدي لا يواجه الوقف العيني، بل يظلان معاً حاجةً خيرية بِرّية تتوازنان في مصالح المسلمين ومنافعهم، إنْ شاء الله تعالى.

(١) الذاتية هنا ذاتية نسبية، وإلا فإنّ قيمة الذهب والفضة اعتبارية أيضاً.

المستشرقون
وحجيّة السنة النبوية الشريفة
مطالعة تحليلية نقديّة

المباحث التمهيدية

مطالعات عامّة حول الاستشراق

١. تعريف الاستشراق

الاستشراق ـ على وزن استفعال ـ كلمة تعني غالباً طلب شيء ما، فكأنه طلبٌ للشرق وقصد له كي يحصل عليه وعلى حضارته وعلومه، وربما يكون بمعنى الدخول في الشرق، فالمستشرق هو من يسافر إلى مشرق الشمس.

ويقصد بالاستشراق اصطلاحاً التخصّص الذي يمارسه الغربيّ في مجال دراسة الشرق على مستوى لغاته وتاريخه ودياناته وثقافته وحضارته، انطلاقاً من زوايا علمية متعدّدة.

وانطلاقاً من ذلك نجد:

أ ـ إنّ الاستشراق لا يختصّ بدراسة الغربي للعالم العربي أو الإسلامي، بل يمتدّ ليشمل الحضارة الهندية والصينية واليابانية وغيرها من الحضارات الشرقيّة أيضاً.

نعم، نتيجة غلبة الاهتمام بالبلاد الإسلامية صار هنا ما يشبه الانصراف إلى هذه المساحة الجغرافية من بلاد الشرق، ونحن نعرف أنّ بعض المستشرقين كانوا يتخصّصون ببعض البلدان أو بعض الحضارات، ولهذا أطلق على بعضهم المستعربين، وكان الاستعراب فرعاً من فروع الاستشراق؛ لأنه دراسة في الشرق

العربي خاصّة.

ب ـ قد يطلق الاستشراق على ممارسة باحث شرقي لدراسة حول الشرق، فقد يسمّون الياباني الباحث في قضايا الإسلام مستشرقاً، وهذا إطلاق تسامحي يبرّره انطلاقه من خارج المناخ الإسلامي مستخدماً مناهج الدراسات الغربية.

ج ـ لا يختصّ الاستشراق بدراسة الظاهرة الدينية، بل يستوعب دراسة التاريخ والأدب والعادات والتقاليد والحياة السياسية والاجتماعية وغير ذلك. من هنا فتصوّر الاستشراق اختصاصاً منحصراً بالإسلام أو الدين غير صحيح إطلاقاً.

د ـ ليس نقد الشرق جزءاً من هويّة المستشرق، بل دراسة الشرق هي مقوّم الهوية، ومجرّد أن عدداً كبيراً من المستشرقين كان ناقداً للشرق وتاريخه وحضارته لا يجعل النقد عنصراً مقوّماً للعمل الاستشراقي؛ فهناك العديد من المستشرقين لم يكونوا ناقدين، بل بعضهم كان معجباً بالشرق ومدافعاً عن قضاياه.

٢. الاستشراق، مطالعة تاريخية

تختلف الدراسات في تحديد البدايات التي نشأ فيها الاستشراق، وفي هذا الإطار ظهرت عدة نظريات أو آراء، أهمّها:

١ ـ العود ببدايات الاستشراق إلى القرن الميلادي الأوّل، ويستشهد أصحاب هذا الرأي بالعثور على كتاب لمؤلّف غربي مجهول الهوية تحت عنوان (الطواف حول البحر الاريتيري)، وقد ذهب هؤلاء إلى تأكيد أنّ هذا الكتاب يعود إلى القرن الميلادي الأول، معتمدين على رأي الباحث الدكتور جواد علي.

ويبدو أنّ الأخذ بهذا الرأي يواجه مشاكل من ناحية الإثبات التاريخي تارةً، وتجنّب النقض تارة أخرى، فالمؤرّخ اليوناني هيرودوتس الذي عاش في القرن

الخامس قبل الميلاد وأرّخ للحروب اليونانية ـ الفارسية.. قام برحلات كثيرة طالت مصر جنوباً وبابل شرقاً والبحر الأسود شمالاً، وقد كتب ما شاهده في تلك البلدان حتى عُدّ كتابه المؤلّف من تسعة أجزاء موسوعةً كبيرة في تاريخ الحضارات الشرقية، وهذا معناه أنّ الاستشراق لابدّ أن يكون قبل الميلاد أيضاً، وفقاً لطريقة الاستدلال التاريخي التي اعتمدها هذا الرأي.

٢ ـ إنّ بدايات الاستشراق تعود إلى أواخر القرن السابع الميلادي، ويرى هؤلاء أنّ مساهمات بعض العرب المسيحيين في دراسة الإسلام تشكّل بدايات الاستشراق، ويمثلون لذلك بيوحنا الدمشقي (٧٤٩م) الذي ترك الكثير من المصنّفات التي يحمل بعضها طابعاً نقديّاً ضدّ الإسلام، كان من أشهرها كتابه (منهل المعرفة)، وكان الدمشقي من آباء الكنيسة الشرقية.

بل إنّ مساهمات النصارى في العصر العباسي في ترجمة الفكر اليوناني يمكن أن تدخل ضمن هذا السياق أيضاً.

لكن يبدو أنّ هذا الرأي غير دقيق؛ لأنه تصوّر أن نقد الإسلام من جهة ومسيحية الباحث من جهة أخرى عناوين مقوّمة للاستشراق، مع أننا قلنا بأنّ النقد ليس العنصر المقوّم للاستشراق، والمسيحية ليست ظاهرة محض غربية حتى نحسب كلّ مساهمة مسيحية في دراسة الإسلام استشراقاً.

٣ ـ تعود بدايات الاستشراق إلى الفترة التي قام فيها المسيحيون بنقل الفكر اليوناني والغربي إلى بلاد الغرب من الحواضر العلمية الإسلامية، أي إلى تلك الفترة التي أعاد فيها الغرب اطّلاعه على حضارته عبر المسلمين الذين كانوا قد ترجموا هذه الحضارة واستوعبوها وعمّقوها.

وقد كانت مقدّمة ذلك أن تعلّم الكثير من مسيحي الغرب اللغة العربية وعاشوا في بلاد المسلمين أو زاروها، كي يتمكّنوا من التعرّف على حضارة المسلمين، وعبر ذلك إعادة نتاجهم الفكري ـ المطوّر هذه المرة ـ إلى بلادهم، ويبدو أنه قبل القرن العاشر الميلادي كانت هناك بعض الجهود البسيطة في هذا المجال، لكنّها لم تكن لتشكّل تياراً أو ظاهرة يمكن الحديث عنها.

٤ ـ يعود الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادي مع انطلاقة مشروع الراهب المسيحي الفرنسي جربير سلفستر الثاني (١٠٠٣م) الذي أطلق عملية دراسة الشرق، حيث كان قد تعلّم العربية في قرطبة، ثم رجع إلى بلاده ليصبح (البابا سلفستر الثاني)، ويطلق مشروع البحث في الشرق بحكم موقعه ومنصبه.

٥ ـ تعود البدايات الحقيقية للاستشراق إلى فترة الحروب الصليبية، ففي هذه الفترة وقع صدام الحضارات بين الشرق والغرب، وكان من الطبيعي أن يولّد هذا الصدام اطّلاعاً متبادلاً على الطرف الآخر؛ لأنه يزيد في العادة من الاحتكاك الحضاري، لاسيّما وأنّ الحروب الصليبية كانت طويلة المدّة، حيث استطالت لقرابة القرنين من الزمان.

ويمكن التكهّن بهذا الرأي من خلال تحليل ما يسمّى في الدراسات التاريخية ببرهان طبيعة الأشياء، وهناك ما يشهد عليه، حيث ظهر ما يعدّ عند بعضهم أول نتاج استشراقي في القرن الثاني عشر الميلادي من خلال ظهور أوّل ترجمة للقرآن الكريم، وأول قاموس عربي ـ لاتيني.

٦ ـ إنّ الاستشراق يرجع تحديداً إلى حملة نابليون بونابرت (١٨٢١م) التي طالت مصر عام ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩م، فقد شكّلت هذه الحملة انطلاقة تواصل ثقافي

وفكري بين الغرب والشرق، حيث رافق نابليون في حملته على مصر عددٌ من العلماء والباحثين الغربيين، كما أخذ معه مطبعة لطباعة الكتب.

من خلال هذه الآراء الستة يتبيّن أن الباحثين في تاريخ الاستشراق أرادوا أن يرجعوا بالمعطيات التاريخية المتوفرة إلى أقدم تجربة غربية للتعرّف على الشرق، وإذا تأمّلنا قليلاً سنجد أن تعرّف الغرب على الشرق فيما نسمّيه بالاستشراق، وتعرّف الشرق على الغرب فيما نسمّيه بالاستغراب ظاهرة قديمة على المستوى الفردي والمحدود، تعود إلى الرحلات المتبادلة والعلاقات السياسية بين الامبراطوريات القديمة من خلال السفراء وغيرهم، إلا أننا عندما نريد أن نتحدّث عن الاستشراق بوصفه ظاهرة أو مشروعاً فمن الطبيعي أن نتأخّر زمنياً إلى الحروب الصليبية بوصفها مرحلة أولى، وإلى القرن الثامن عشر بوصفه مرحلة ثانية.

٣. مدارس الاستشراق

يطول الحديث عن مدارس الاستشراق كثيراً؛ لأنّ تقسيم الاستشراق إلى مدارس واتجاهات كانت له عند الباحثين أشكاله وأساليبه.

وأبرز التقسيمات التي اتبعت كانت كالتالي:

٣.١. المنهج الموضوعي في تقسيم مدارس الاستشراق

نقصد بهذا المنهج فرز المستشرقين وجهودهم من حيث نوعية الموضوعات التي اشتغلوا عليها، وقد استخدم العديد من دارسي الاستشراق هذا النوع من تقسيم المستشرقين، ومن باب المثال نذكر بعض التقسيمات التي طرحت وفقاً لهذا الأساس.

أ ـ تقسيم الدكتور نجيب العقيقي ـ وهو باحث متخصّص في الاستشراق وشخصيّاته ـ حيث قسّم الاستشراق إلى مدرستين كبيرتين هما:

١ًـ المدرسة السياسية، وهي ـ عنده ـ المدرسة التي ركّزت جهودها على الأدب بشكل عام، بما للأدب من مفهوم واسع يطال الفكر الإنساني والإنسانيات، وفي هذه المدرسة تندرج دراسات المستشرقين حول الدين والتاريخ واللغة والأعراف و..

٢ًـ المدرسة الأثرية، وهي المدرسة التي عنت بالآثار.

وكما نرى، فإنّ تقسيم العقيقي واسع سعةً كبيرة، ولا يعطينا الكثير من الإضاءات على خصائص كلّ مدرسة؛ لأن العنصر الجامع لكلّ من المدرستين ليس عنصراً رئيسياً في تكوين هذه المدرسة أو تلك، وإنما هو أشبه بالوصف العرضي الذي يطال ذوات متباينة.

ب ـ تقسيم الدكتور حسين الهراوي، الذي قسّم الاستشراق إلى مدارس ثلاث هي:

١ ًـ مدرسة القرآن الكريم: وهي المدرسة المختصّة بدراسة القرآن الكريم وتاريخه وجمعه وما يتصل بقضايا الوحي ونحو ذلك.

٢ًـ مدرسة التاريخ النبوي: وهي المدرسة المختصّة بحياة النبي محمد ﷺ وما جرى معه في سيرته، وأعماله، وحروبه وسياسته و...

٣ًـ مدرسة التاريخ العربي: وهي المدرسة التي تعنى بتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، وباللغة العربية، وبتاريخ الإسلام في عصر الصحابة، والعصر الأموي والعباسي إلى يومنا هذا.

هذا التقسيم يعاني من مشكلة رئيسة، وهي أنه يضع الاستشراق في مواجهة حصرية مع الإسلام وقضاياه، مع أنّ الاستشراق لا يختصّ بالإسلام وإنما يستوعب ـ كما أشرنا سابقاً ـ الشرق على امتداده الحضاري بما فيه من حضارة هندية ويابانية وفارسية ومصرية قديمة وفينيقية وسومرية وغير ذلك.

يضاف إلى ذلك أننا لا نجد هذا التقسيم واقعيّاً، فمثلاً لا نلاحظ اتجاهاً متخصّصاً بالسيرة النبوية لا يعنيه البحث القرآني، كما نجد الكثير من المستشرقين درسوا أكثر من موضوع، فجولدتسيهر (١٩٢١م) درس التاريخ النبوي والقرآن وتاريخ العرب بعد الإسلام، وثيودور نولدكه (١٩٣٠م) درس القرآن في كتابه (تاريخ القرآن)، كما درس السيرة في كتابه (حياة محمد)، ودرس التاريخ العام فيما كتبه تحت عنوان (تاريخ الفرس والعرب في عصر الساسانيين). وكثير من المستشرقين درسوا القرآن ودرسوا اللغة العربية وتاريخ العرب معاً؛ لأنّ هناك ترابطاً عضوياً وثيقاً بين هذه الأمور.

٣.٢. المنهج الجغرافي في تقسيم مدارس الاستشراق (مشروع العقيقي أنموذجاً)

وهو التقسيم الذي يعتمد على بلد المستشرق، فيقسّم الاستشراق وفق الجغرافيا، وهذا ما فعله الدكتور نجيب العقيقي عملياً في كتابه المشهور حول المستشرقين، حيث قسّم الاستشراق إلى انجليزي وفرنسي وإيطالي ومجري وألماني وأسباني و...

وكأنّ العقيقي نسي تقسيمه المتقدّم، واستبدله ميدانياً بالتقسيم الجغرافي، وربما يكون السبب في ذلك سهولة اعتماد المعيار الجغرافي في الفرز والقسمة، إضافة إلى تجنيب هذا التقسيم الباحث مهلكة التداخل في العادة.

ومن الطبيعي أن نلاحظ على هذا التقسيم أنه غير وافٍ بتكوين مدرسة، فأهميّة تقسيم المدارس تكمن في الجانب الموضوعي الدقيق تارةً، وفي الجانب المنهجي تارةً أخرى، فنحن قادرون على أن نقول: هناك مدرسة فقهية في الفكر الإسلامي، ومدرسة فلسفية، ومدرسة قرآنية، وفقاً لفرز موضوعي، أو هناك مدرسة إخبارية ومدرسة أصولية وفقاً لفرز منهجي. أما المدرسة الجغرافية فتحتاج إلى الكثير من العناصر الحافّة حتى تكون مدرسةً لها استقلالها وامتيازها عن غيرها.

٣.٣. المنهج الغائي في تقسيم مدارس الاستشراق

وهو التقسيم الذي يعتمد غايات المستشرقين أساساً، وفي هذا السياق يمكن تقسيم مدارس الاستشراق وتياراته إلى ما يلي:

أ ـ الاستشراق الديني الأيديولوجي: وهو الاستشراق الذي كانت دوافعه دينيةً، وهو ذاك الاستشراق الذي قادته المؤسّسات الدينية المسيحية خلال الحروب الصليبية وما تلاها، وقد كانت أهداف الكنيسة في تلك الفترة الدفاع عن العقائد المسيحية ومواجهة التوسّع الثقافي الذي كان يقوم به العالم الإسلامي نحو الغرب، لاسيما بعد سقوط الأندلس في يد المسلمين، أو الهجوم على الثقافة الإسلامية من جهة ثانية وممارسة عمليات التنصير والتبشير.

ب ـ الاستشراق الاستعماري: وهو الاستشراق الذي كان ينطلق بدافع سياسي ـ عسكري ـ توسّعي، وقد كان الهدف منه التعرّف على ثقافة بلدان الشرق وأحوالها وأوضاعها وعاداتها وتقاليدها وحضارتها بهدف التمكّن من وضع الخطط الكفيلة بتحقيق الغزو العسكري والثقافي والإبقاء على القوات العسكرية الأجنبية في بلاد الشرق فترةً أطول.

وفيما كان الدعم الكنسي هو المرجع المموّل للاستشراق بمدرسته الدينية ـ الأيديولوجية، كانت وزارات المستعمرات في الدول المستعمرة كفرنسا وبريطانيا وإيطاليا وغيرها تقوم بتمويل الحركة الاستشراقية، ولهذا كان الكثير من المستشرقين حتى النصف الأول من القرن العشرين موظّفين أو تابعين لوزارة المستعمرات أو وزارة الخارجية في حكومات بلدانهم.

ج ـ **الاستشراق العلمي**: وهو الاستشراق الذي لم يرَ في دراسة الشرق سوى مادّة علمية، وقد بدأ شيوع هذا النوع من الاستشراق وهذا الجيل من المستشرقين بالأخصّ بعد الحرب العالمية الثانية وانهيار كلّ من الاستعمار الأجنبي المباشر وسلطة الكنيسة المطلقة.

والذي يلاحظ في هذا النوع من الاستشراق أنه صار مدعوماً من الجامعات ووزارات العلوم والأبحاث في البلدان الغربية أكثر من كونه تابعاً لوزارة الدفاع أو الخارجية، ولهذا ظهر جيل من المستشرقين يختلف من حيث أسلوبه وعمقه وأدب حديثه حول الشرق عن الأجيال السابقة.

٤. مجالات العمل الاستشراقي

تنوّعت وتعدّدت الجهود والأعمال التي قام بها المستشرقون في دراساتهم للإسلام، كما كثر عددهم حتى أُلّفت حولهم كتب تحصيهم مثل كتاب (طبقات المستشرقين) للدكتور عبد الحميد صالح حمدان، وكتاب (المستشرقون) لنجيب العقيقي، وأُلّفت أيضاً أعمال تحصي نتاجاتهم وكتبهم ومقالاتهم مثل كتاب (كتابشناسي خاورشناسان) الذي دوّنته مجموعة من الباحثين والمترجمين، وصدر عن (انتشارات بين المللي الهدى) في طهران عام ١٩٩٣م. بل لقد أُلّفت العديد من المعاجم والموسوعات المعنية بدراسة المستشرقين وحالهم وأعمالهم مثل (موسوعة

المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي.

ونظراً لكثرة عدد المستشرقين وأعمالهم، نجد أنّه لم يخلُ مجال في التراث والفكر الإسلاميَّين إلا وطرقه المستشرقون إلى يومنا هذا، حتى كان لهم فضل كبير في إخراج أمهات الكتب الإسلامية من رفوف المكتبات المخطوطة إلى عالم التصحيح والإخراج والتعليق والطباعة الجديدة.

إلى جانب ذلك، كانت للمستشرقين دراسات هامة في مجال الأدب واللغة العربيّين، وحول الشعر الجاهلي، وقد استخدموا في ذلك مناهج البحث التاريخي والألسنيات وعلوم اللغة الجديدة، كما درسوا التاريخ العربي والإيراني والتركي، والإسلامي، وعالجوا الكثير من الأحداث التاريخية على طريقتهم، كالثورات والحياة السياسية والسيرة النبوية وعلاقات المسلمين بغيرهم لاسيما باليهود، ودرسوا القرآن لاسيما على مستوى تحليل ظاهرة الوحي وما يتصل بتاريخ القرآن وجمعه وتدوينه وتطور كتابته والقراءات القرآنية، كما ترجموه ترجمات عديدة، وكتبوا في علم المعاجم والفهارس القرآنية.

وتناول المستشرقون الفتح الإسلامي، ودرسوا الشعوب والبلدان التي طالتها الفتوحات الإسلامية، وتحدّثوا عن أحوالها قبل الفتح وبعده، ودرسوا السلالات التي حكمت مختلف أقطار العالم الإسلامي، من العباسيين والأمويين والعثمانيين والحمدانيين والفاطميين و...

كما درسوا الفرق الإسلامية وتطوّرها وعلاقاتها، لاسيما المعتزلة والإسماعيلية والزيدية والقرامطة و... ودرسوا الفقه الإسلامي وتطوّره وعلم الكلام، ورصدوا علاقات المسلمين بالحضارات الأخرى وغير ذلك الكثير، حتى أبدعوا في دراسة

الفنّ المعماري الإسلامي.

٥. عناصر النجاح ونقاط الضعف في أعمال المستشرقين

أ. عناصر القوّة والنجاح

ثمّة عناصر ساعدت على نجاح الدراسات الاستشراقية، أهمّها باختصار:

ًً١ـ دراستهم باهتمام اللغات والحضارات القديمة كالآرية والكلدانية والآشورية والعبرية والسريانية والعربية والفارسية والتركية، وقد صنّفوا فيها الكثير. فالمستشرق بيتز مثلاً أحسن ٥١ لغة ولهجة، والمستشرق فرموند أتقن ٣٠ لغة، والمستشرق روكرت تحدّث ٣٠ لغة.

ً٢ـ اتّباع مناهج متطوّرة في العلوم الجديدة وأخذهم بالمناهج الجديدة للمعرفة البشرية.

ً٣ـ التخصّص في مجال محدّد، من لغة أو دين أو..، لهذا نجد أنّ أعمالهم مركّزة جدّاً.

ً٤ـ الجدّية العالية في إنجازهم لأعمالهم، وصبرهم الكبير أثناء القيام بمشاريعهم الكبرى التي تستغرق أعماراً بأكملها.، فالمستشرق كاستل ظلّ ١٨ سنة في وضع معجمه في اللغات السامية.

ً٥ ـ الدعم المالي الذي كانت توفره لهم في كثير من الأحيان الدول والمؤسسات الدينية والمدنية.

ب. عناصر الضعف والإخفاق

ثمّة عناصر ضعف ابتلي بها المستشرقون في غالب دراستهم، أهمها بإيجاز:

ً١ـ النزعة العدائية عند بعضهم، والتي أعمتهم في كثير من الأحيان عن رؤية الواقع بأمانة ودقّة.

ً٢ـ عدم معايشة ثقافة الشعوب الأخرى بشكل حقيقي، ولهذا كانت عندهم مشاكل لغوية.

ً٣ـ استخدام التفسير المادي السلبي دائماً للظواهر والأحداث والابتعاد عن القيم السامية في تفسير الظواهر لصالح الفهم المصلحي للحدث التاريخي.

ً٤ ـ عدم إقامة أدلّة على عدد لا بأس به من نظرياتهم، واكتفائهم بجمالية عرضها وتناسقها الداخلي.

ً٥ ـ اعتماد مصادر ضعيفة وغير أصليّة، لاسيما في دراساتهم حول الشيعة الإمامية.

ً٦ ـ إسقاط نظريات مسبقة أحياناً (جولدتسيهر أنموذجاً).

ً٧ ـ اعتماد مبدأ التشابه بين الديانات والحضارات لتفريغ الإسلام من كل جديد.

٦ـ منهج التعامل مع الاستشراق

انطلاقاً من هذا التنوّع الموجود في حركة الاستشراق يتبادر إلى ذهننا سؤال هام: كيف يفترض فهم الظاهرة الاستشراقية؟ كيف نتعامل مع هذه الظاهرة بشكل يكون فهمنا لها صحيحاً؟ كيف نتجنّب بعض المفاهيم والتصوّرات التي تعيق فهمنا الصحيح لها؟ ثم كيف نخوض معها حواراً علمياً؟ وما هو المنهج العلمي المفترض الذي نتمكّن من خلاله من تسجيل ملاحظات علمية على هذا المستشرق

أو ذاك؟

في هذا السياق تجدر الإشارة السريعة للنقاط التالية:

١ ـ لا تتّحد صيغة التعاطي الفكري مع المستشرقين، وإنما تختلف تبعاً لانتماءات المستشرق الفكرية والمنهجية.

ولتوضيح هذه النقطة الهامة نمثل بالاستشراقين: الديني، والعلمي / العلماني، فالمستشرقون الذين كانوا ينطلقون من منطلقات دينية، وبعضهم رجال دين مسيحيون أو يهود، يمكن الإيراد عليهم بما في النصوص الدينية لدياناتهم؛ فإذا أشكلوا مثلاً بأنّ الحديث النبوي غير ثابت، وأنّ هناك فترة معتمة لم يدوّن فيها حديث النبي صلى الله عليه وآله، ومن ثَمّ فنحن غير قادرين على الوثوق بهذه الأحاديث، أمكن ممارسة جواب نقضي عليهم بأنّ نصوص (السنّة) في الديانتين اليهودية والنصرانية دوّنت بعد عقود من وفاة عيسى عليه السلام وقرون من وفاة موسى عليه السلام، لكن إذا جاء مستشرق علماني وقال هذا الكلام بعينه، فلا يمكن الجواب عنه بذلك؛ لأنه سوف يقول تلقائياً بأنه يقبل بذلك وبأنّ إشكاله يسري على المسيحية واليهودية كما على الإسلام. هذا كلّه يعني أنّ الانتماء الفكري للاستشراق ضرورة لمعرفة كيفية خوض الحوار الفكري معه.

وفي هذا السياق لا يصحّ اتّباع منهج واحد على مستوى الأسلوب مع جميع التيارات الاستشراقية، فبعضها له أغراض استعمارية، وبعضها ليس كذلك، فلا يصحّ الخلط بين الأوراق في هذا المجال.

٢ ـ لا ينبغي الخلط بين دوافع المستشرق وقيمة بحثه العلمي، فلكي يكون حوارنا الفكري مع الاستشراق وزيناً وأكاديمياً علينا النظر في الدراسة التي يقدّمها

هذا المستشرق أو ذاك، بصرف النظر عن دوافعه، فحُسن نواياه أو سوئها لا يبطل فكرةً قالها ولا يصحّح مقولةً أطلقها، وواحدة من أشهر أخطاء الدارسين المسلمين لقضايا الاستشراق هي:

إما حُسن الظن بالمستشرقين بحيث يعمي عن رؤية أخطائهم حتى تكوّنت تيارات فكرية في عالمنا الإسلامي لم تكن سوى ترجمة حرفية أمينة لأعمال المستشرقين، ولهذا نجد الكثيرين ممّن ينزعجون من نقد الاستشراق وأن هذا النقد تعبير ـ بالضرورة ـ عن تخلّفنا العلمي.

أو سوء الظن بهم وتطبيق منطق المؤامرة على أعمالهم بأجمعها، إلى حدّ أن هذا أفقدنا العديد من الأفكار الصحيحة التي اكتشفها المستشرقون، والتي كان من شأنها أن تطوّر معارفنا الفكرية والدينية.

لقد بلغ سوء الظن حدّاً أن حمل مفكّر كبير مثل مالك بن نبي، حمل مدح المستشرقين للحضارة الإسلامية على أنه حقنة اعتزاز كان الهدف منها ذرّ الرماد في العيون وتخدير المسلمين بماضيهم وتعمية أبصارهم عن الخطط الاستعمارية.

من هنا، فالمطلوب في الحوار الفكري مع الاستشراق وأعماله أن ننظر إلى النتاج الاستشراقي لتفكيكه وتحليله وتقييمه بصرف النظر عن الدوافع والنوايا.

المستشرقون والسنّة النبوية

دراسة في الشخصيات، الأعمال، النظريات والملاحظات

تمهيد

ومن جملة ما أولاه المستشرقون أهميةً في دراساتهم الإسلامية (الحديث

الشريف)، فقد كان هناك تركيزٌ كبير على هذا الملفّ، وقد أثار المستشرقون العديد من الأفكار وقدّموا الكثير من الطروحات التي سرعان ما تركت أثراً على بعض الدراسات الإسلامية مخلّفةً وراءها مدرسةً جديدة بدأت بالتكوّن في الداخل الإسلامي.

بدورنا، سوف نطالع في هذه الأوراق جهود المستشرقين في مجال دراسة السنّة النبويّة والحديث الشريف، وذلك عبر العناوين التالية التي ستتعرف من خلالها تارةً على أهم المستشرقين الذين اشتغلوا على الحديث النبوي وحياتهم وأعمالهم الفكرية، وأخرى على أهم الأعمال الفكرية والكتب والمقالات التي قدّموها في هذا المضمار، وثالثة على أهمّ الأفكار التي قدّموها وفهرسة هذه الأفكار، ورابعة في أهم الأعمال الإسلامية التي علّقت على هذه الأفكار، ومهم التعليقات والردود التي كتبت، وذلك كلّه باختصار شديد.

١ـ المستشرقون المساهمون في دراسة السنّة النبوية

برزت في الوسط الاستشراقي بعض الأسماء التي تخصّصت أو اهتمّت بدراسة السنّة النبوية والحديث الشريف، وأهم هذه الشخصيات:

أ ـ أجناس جولدتسيهر / Ignaz Goldziher (١٨٥٠ـ١٩٢١م)

يعدّ المستشرق المجري المعروف أجناس جولدتسيهر من أشهر المستشرقين وأعمقهم، ولد في مدينة اشتولفيسنبرغ في بلاد المجر من أسرة يهودية على قدر كبير ومكانة مرموقة.

قضى سنيّ حياته الدراسية الأولى في بودابست، ثم ذهب إلى برلين عام ١٨٦٩م، حيث بقي فيها سنةً، انتقل بعدها إلى جامعة ليبستك، حيث تتلمذ على يد

المستشرق فليشر، وحاز هناك على شهادة الدكتوراه الأولى عام ١٨٧٠م، وخصّص رسالته حول أحد الشراح اليهود للتوراة في القرون الوسطى ألا وهو تنخوم أورشلمي.

عاد جولدتسيهر إلى بودابست، وعيّن مدرّساً مساعداً في الجامعة عام ١٨٧٢م، وسرعان ما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج، ليكمل دراسته في فينّا وليدن، ثم ذهب إلى الشرق عام ١٨٧٣م وأقام بالقاهرة مدّة، ثم سافر بعدها إلى سوريا بصحبة الشيخ طاهر الجزائري ثم إلى فلسطين، وقد أعطته فترة إقامته بالقاهرة فرصة لحضور بعض الدروس في الأزهر، حيث حضر عند الشيخ محمد عبده.

ومنذ مجيئه إلى بودابست ركّز اهتماماته على الدراسات العربية والإسلامية، فحاز على شهرة واسعة، ثم صار أستاذاً للغات السامية عام ١٨٩٤م، حيث كان متقناً لعدّة لغات، وهي: التركية والعربية والفارسية، إضافة إلى أنه كان خبيراً بالتراث اليهودي.

لقد درس جولدتسيهر علم مناهج نفسية الشعوب (البليونتولوجيا) وكانت عنده مكتبة ضخمة تربو على الأربعين ألف كتاب.

ومن اهتمامه المبكر باللغات الشرقية نجده ترجم وهو في السادسة عشرة من عمره قصةً من التركية إلى المجرية، نشرتها له إحدى المجلات التي وضعت له العنوان التالي: «مستشرق في السادسة عشرة».

ومنذ ذلك الحين استقرّ جولدتسيهر في بودابست ولم يعد يخرج منها إلا للمشاركة في المؤتمرات أو لإلقاء بعض المحاضرات في الجامعات الأجنبية. وقد

تربّى على يدي جولدتسيهر جيلٌ من المستشرقين، حتى عدّ واحداً من أهم المستشرقين حتى يومنا هذا.

انتخب جولدتسيهر عضواً في عدد من المجامع العلمية، مثل مجمع العلوم المجري عام ١٨٩٣م، وكتب في المجلات الآسيوية والغربية بكل من اللغة الألمانية والفرنسية والإنجليزية والروسية والمجرية والعربية، وصنّف أشهر كتبه بالألمانية والفرنسية والإنجليزية.

توفي جولدتسيهر في بودابست في ١٣ نوفمبر عام ١٩٢١م.

مطالعة عامّة في الأعمال الفكرية لجولدتسيهر

لم يساهم جولدتسيهر في أيّ نشاط سياسي أو ديني أو اجتماعي أو تواصلي، ولأجل ذلك امتاز عن العديد من المستشرقين بل غالبيتهم؛ لأنّ الكثير من المستشرقين كانوا يكتبون نتيجة تواصلهم مع الشرق وكانوا يكتبون عن حال الشرق في زمانهم، أما جولدتسيهر فكان منكبّاً على المصادر والكتب أكثر من اعتماده على طريقة الاتصال الحيّ المباشر.

من هنا، ظهرت عند جولدتسيهر إسهامات هامة في دراسة الكتب والوثائق والتراث، فكان بحراً في جمع الوثائق والمعطيات وممارسة تحليل ظاهراتي لها.

يمتاز جولدتسيهر بقراءته التاريخية للتراث الإسلامي، فهو يصرّ على الدوام على تفسير كلّ الأمور وفقاً لحراك تاريخي زمني، فالمذاهب عنده وليدة أوضاع زمنية، وتفسير القرآن وفهمه ليس سوى نتيجة للتجاذبات السياسية والاجتماعية التي عصفت بالمسلمين في القرون الأولى، والحديث النبوي ليس سوى صنيعة للتيارات المتحاربة لمواجهة بعضها بعضاً، أما الفقه وعلوم الشريعة فيراها جولدتسيهر أبسط

بكثير في أصل الدين الإسلامي مما صارت عليه بعد ذلك، إذ يفسّر تطوّر الفقه بأنّه مجرّد استجابة لتطوّر الأوضاع التي فاجأت العرب بعد الفتوحات فردموا الهوّة بخلق قوانين منحت شرعيّتها بتغطية من نصوص دينية مختلقة برأيه.

بهذه الطريقة استخدم جولدتسيهر ـ كما يقول د. عبد الرحمن بدوي ـ المنهج الاستدلالي أكثر من استخدامه المنهج الاستقرائي، فقد كانت في ذهنه مجموعة من المناهج والتصوّرات التي أخذها من العلوم المختلفة، وكان يكفيه أن ينظر إلى بعض المعطيات التاريخية لكي يقوم بإسقاط مناهجه على ذاك الوضع التاريخي مستخدماً التحليل والاستدلال، ولهذا كان تحليل جولدتسيهر للتاريخ الفكري الإسلامي تحليلاً يضع كلّ الأمور الجزئية داخل تيارات كبرى، ويفتح مربّعات ودوائر كبيرة تستوعب ما كان يجري بين المسلمين من خلافات في الفقه والكلام والتفسير.

حاول جولدتسيهر في العديد من دراساته ـ وبحكم خبرته في التراث اليهودي ـ أن يقوم بملاحقة جذور بعض الأفكار الإسلامية في الموروث اليهودي، فنحن نجده مثلاً ـ كما في كتابه (العقيدة والشريعة) ـ يحيل في مواضع عدّة أفكاراً أو أحكاماً أو عقائد عند المسلمين أو بعض فرقهم... يحيلها إلى جذر يهودي ولو على سبيل الإشارة، ويرجع ذلك إلى قدرة جولدتسيهر الكبيرة على القيام بمقارنات، حيث امتاز بعنصر المقارنة بين التيارات والديانات عموماً.

ترك جولدتسيهر ٥٩٢ بحثاً يتراوح حجمها بين المجلّد ومجموعة تعليقات، وأوّل أبحاثه التي اشتهر بها في الدراسات الإسلامية كان كتابه «الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم» درس فيه بإسهاب علم الفقه وتطوّره وأصول الفقه الإسلامي، وبعد

هذا الكتاب يأتي كتاب هام آخر له وهو كتاب «دراسات إسلامية (أو محمدية)»، حيث تحدّث فيه عن الإسلام والوثنية، وعن صراع الروح العربية والروح الإسلامية، ثم الروح الفارسية والروح الإسلامية، كما تحدّث في هذا الكتاب عن السنّة والحديث، وتحدّث في آخره أيضاً عن ظاهرة تقديس الأولياء محلّلاً عبر مقارنات موسّعة التراث العربي الوثني والتصوّرات الشعبية للموضوع، مستعرضاً فرق تقديس الأولياء. وفي بحثه «الإسلام والدين الفارسي» تحدّث جولدتسيهر عن تأثير الفرس في الإسلام.

في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» تحدّث عن تطوّر حركة التفسير ومدارسه واتجاهاته، معتبراً أنّ القراءات القرآنية شكّلت البدايات الأولى للخلافات التفسيرية. أمّا في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» فقد أسهب جولدتسيهر في دراسة الفرق الإسلامية في مجالي العقيدة والشريعة، وهو من أهمّ كتبه وأكثرها إثارةً.

هذا كلّه إلى جانب تحقيقه لسلسة من الكتب الشرقية، منها كتاب المعمّرين للسجستاني.

ب ـ جوزيف شاخت / Joseph Schacht (**١٩٠٢ ـ ١٩٦٩م**)

ولد المستشرق الألماني جوزيف شاخت في ١٥/٣/١٩٠٢م، في راتيبور في ألمانيا، ودرس هناك علوم اللاهوت والفيلولوجيا الكلاسيكية، واللغات الشرقية، وذلك في جامعتي برسلاو وليبيتسك، وفي عام١٩٢٥ عيّن ـ بعد أن حصل على الدكتوراه في التأهيل ـ للتدريس في جامعة فرايبورغ، لينتقل عام ١٩٣٢ إلى جامعة كينجسبرغ.

عام ١٩٣٤ انتدب للتدريس في الجامعة المصرية ـ وهي اليوم جامعة القاهرة ـ في فرع فقه اللغة العربية واللغة السريانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب، وقد استمرّ أستاذاً في القاهرة حتى عام ١٩٣٩م.

وباندلاع الحرب العالمية الثانية انتقل من مصر إلى لندن، حيث عمل في الإذاعة البريطانية BBC لصالح بريطانيا وحلفائها ضدّ وطنه، حيث كان شاخت معارضاً ساخطاً على النازية، ولم يعد إلى ألمانيا إلا عام ١٩٤٥ بعد انتهاء الحرب، ورغم خدماته لبريطانيا وحصوله على شهادة دكتوراه فيها من جامعة أكسفورد، لكنه لم يعيَّن مدرساً هناك، فعاد وترك بريطانيا عام ١٩٥٤، ليعيّن أستاذاً في جامعة ليدن في هولندا. وهناك في ليدن، اشترك شاخت في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية). وفي عام ١٩٥٩ انتقل إلى نيويورك ليعيّن أستاذاً في جامعة كولومبيا.

انتخب شاخت عضواً في العديد من المجامع العلمية، ومنها المجمع العلمي العربي في دمشق. وتولّى مع برونشفيج مجلّة (الدراسات الإسلامية)، وأخذ شهرته في دراساته حول التشريع الإسلامي (الفقه والأصول) ونشأته وتطوّره ومدارسه.

توفي شاخت في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٦٩م.

مطالعة عابرة للأعمال العلمية لجوزيف شاخت

اشتغل شاخت على عدّة محاور أبرزها:

١ ـ **دراسة المخطوطات العربية**، حيث اهتمّ ببعضها ممّا كان موجوداً في اسطنبول والقاهرة وتونس وفاس.

٢ ـ تحقيق نصوص مخطوطة في الفقه الإسلامي، من بينها كتاب الحيل والمخارج للخصّاف، وكتاب الحيل في الفقه لأبي حاتم القزويني، وكتاب الشفعة للطحاوي، وكتاب اختلاف الفقهاء للطبري.

٣ ـ دراسات في علم الكلام الإسلامي، مثل دراسته التي حملت عنوان «مصادر جديدة تتعلّق بتاريخ علم الكلام الإسلامي»، والتي نشرها عام.١٩٥٣

٤ ـ دراسات في تاريخ العلوم والفلسفة في الإسلام، كما في تعاونه مع مايرهوف في نشر بعض النصوص المخطوطة في الطب.

كان شاخت يعتقد بأنّ للفكر الإغريقي والجاهلية العربية فضلاً على الإسلام حيث أخذ منهما الكثير.

٥ ـ دراسات في الفقه الإسلامي، وكان هذا أبرز مجال عرف شاخت به، ومن أهم أعماله في هذا المضمار كتابه الأهم «بداية الفقه الإسلامي» الذي طبع في ٣٥٠ صفحة عام ١٩٥٠، ودرس فيه بالدرجة الأولى مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، محلّلاً رسالة الشافعي في علم أصول الفقه.

كتب شاخت أيضاً كتيباً صغيراً أخذ أهميته أيضاً بعد كتابه المتقدّم، وحمل عنوان «مخطط تاريخ الفقه الإسلامي»، وقد نشر في باريس بعد ترجمته إلى الفرنسية عام ١٩٥٣.

ألّف شاخت أيضاً باللغة الإنجليزية: «مدخلاً إلى الفقه الإسلامي» ولم يكن بتلك المثابة من الأهمية كما في سائر أعماله.

إضافة إلى ذلك، اهتمّ شاخت بالدراسات الجديدة في العالم الإسلامي، لاسيما بالقانون في مصر الحديثة، وقد كتب مقالاً تحت عنوان «الشريعة والقانون في مصر

الحديثة، إسهام في مسألة التجديد الإسلامي».

امتاز شاخت بالدقة العلمية والحرص في عرضه للمذاهب الفقهية، ولم يكن يشبه جولدتسيهر في إعمال التحليلات والفرضيات بقدر ما كان يتتبع الظواهر ويؤلّف منها مشهداً متكاملاً، من هنا تركت أعماله بصماتها على دارسي الإسلام والتشريع الإسلامي.

تحوّلت نظرية شاخت في أنّ الفقه ليس سوى وليد تطوّر تاريخي إلى مادّة أصليّة للدراسات الجامعية في الغرب، وصارت أشبه بالمسلّمة التي يتمّ الانطلاق منها لدراسة الفكر الإسلامي.

عُرف شاخت في الحديث بنظرية اختلاق الإسناد التي سمّاها (القذف الخلفي) وسوف ندرسها لاحقاً بعون الله، وقد كان لهذه النظرية بدايات سابقة مع كلّ من كايتاني ١٩٢٦، وميور ١٩٠٥، وشبرنجرا ١٨٩٣، وجولدتسيهر ١٩٢١.

امتازت أهم أعمال شاخت بنشرها في أهم المجلات في العالم، وفي دائرة المعارف الإسلامية.

ج. الأمير ليوني كايتاني Leone Caetane (١٨٦٩ ـ ١٩٢٦م)

واحد من أبرز المستشرقين الإيطاليين، ولد في روما في ١٢/ ٩/ ١٨٦٩ وعاش فيها، وتعلّم في جامعاتها، وكان أميراً من أسرة كيتاني، وهي أسرة من كبار الأمراء في إيطاليا الحديثة. كان يتقن عدة لغات بلغت السبع، منها: العربية والفارسية، وقد عمل سفيراً لإيطاليا في الولايات المتحدة الأمريكية.

زار كايتاني الكثير من البلدان الشرقية، مثل الهند ومصر وإيران ولبنان وسوريا، وزار شبه جزيرة سينا، وكتب عنها كتاباً خاصّاً سمّاه «في صحراء سينا»، وذلك عام

١٨٨١م.

تعلم في جامعة روما الحديثة، وحصل على الإجازة عام١٨٩١م، وكان مشغوفاً بالعالم الإسلامي منذ أن كان طالباً بالجامعة، وبعد زيارته لشبه جزيرة سينا، قرّر كتابة تاريخ مفصّل لبدايات الإسلام، وقرّر أن يجمع مكتبة ضخمة حول كلّ ما ألف بهذا الصدد باللغات الأوروبية والإسلامية وما استطاع تصويره من المخطوطات غير المطبوعة بعدُ حول التاريخ والسيرة.

كان عمله مطلع شبابه مقسّماً بين هذا الجهد العلمي وبين إدارة أملاك أسرته الموجودة في شسترنا وفوليانو.

أنفق كثيراً من أمواله على البعثات العلمية لدراسة الشرق، وجهّز على نفقته الخاصة ثلاثة بعثات لترتاد مناطق الفتح الإسلامي وترسمها جغرافياً، وجمع كلّ المعلومات المتصلة بحركة الفتح في اللغات القديمة.. وقد دفع كلّ أمواله في هذا السبيل حتى أفلس تماماً.

لم تقف أعمال كايتاني عند البحث العلمي، فقد خاض غمار السياسة كأجداده وانتخب نائباً، وكان راديكالياً معادياً للكهنوت، كما عارض الغزو الإيطالي لليبيا عام ١٩١١م ومعه الحزب الاشتراكي، وبسبب ذلك خسر موقعه الشعبي، ونتج عن ذلك خسارته في انتخابات عام ١٩١٣م.

عقب اندلاع الحرب العالمية الأولى، تطوّع في الجيش سنة ١٩١٥م وقاتل لعامين بصفة ضابط في المدفعية الجبلية.

عقب انتصار موسوليني عام ١٩٢٢م صار كايتاني معارضاً للنظام الفاشستي، فخاف على نفسه ومكتبه، ولكي ينقذها أهداها إلى أكاديمية (لنشاي)، لتكون

النواة لما سمّي بعد ذلك باسم «مؤسّسة كايتاني للدراسات الإسلامية».

بعد يأسه من الإصلاحات السياسية، فكّر في الهجرة من إيطاليا، فتركها عام ١٩٢٦ أو ١٩٢٧ وهاجر إلى كندا، واشترى مزرعةً أقام بها حتى أواخر عمره، وكانت له زيارات متقطّعة إلى فرنسا وإنجلترا دون أن يعود أبداً إلى وطنه إيطاليا. وقد حصل على الجنسية الكندية عام ١٩٣٥ فعاقبته إيطاليا بسحب جنسيته.

توفي في ٢٤/ ١٢/ ١٩٢٦م في فنكوثر بكندا.

نظرة في أعمال كايتاني العلميّة

من أهم أعماله ما كتبه مطلع القرن العشرين، تحت عنوان (حوليات الإسلام)، وهو كتاب مؤلّف من عشرة مجلدات، درس فيه تاريخ الإسلام إلى عام ٤٠هـ، صدر المجلّد الأول منه عام ١٩٠٧، وتتالت الإصدارات إلى عام ١٩٢٦م. ويعدّ هذا الكتاب أحدّ أهم المراجع التي اعتمد عليها المستشرقون فيما بعد، ويحوي معلومات كثيرة عن تاريخ الإسلام الأول كما يشتمل على خرائط ورسوم مفصّلة، وكانت له فيه أفكار كثيرة، منها تشكيكه في وجود عبد الله بن سبأ، حيث اعتبر أنّ المجتمع العربي لا يعرف في تلك الفترة نظماً وتنظيمات ومؤامرات بهذا النحو من الدقة والتفكير، إنه لا ينكر وجوده لكنّه ينكر هذه الشخصية التي مُنحت له.

نظّم كايتاني كتابه على طريقة تاريخ الطبري، وهو التاريخ الحولي، ومن بعض أبحاث هذا الكتاب أخرج كايتاني كتاباً آخر تحت عنوان «دراسات في التاريخ الشرقي» تحدّث فيه عن الإسلام والمسيحية / الجزيرة العربية قبل الإسلام / العرب القدماء / سيرة محمد نبيّاً ورجل دولة / بداية الخلافة / فتح الجزيرة العربية.

كانت لدى كايتاني مكتبة عربية وإسلامية عظيمة، جمع فيها مخطوطات كثيرة وذات حجم ضخم كان يقصدها الباحثون، وقد تركها بعد وفاته للمكتبة الإيطالية.

يرجع الفضل لكايتاني في نشره طبعة هامة لكتاب تجارب الأمم لمسكويه الرازي مرفقاً معه مقدّمات مفيدة وفهارس موسّعة.

استعان كايتاني بثلاثة مستشرقين إيطاليين وهم: ميكلنجلو جويدي، وجورجيو ليفي دلافيدا، وجوزبي جبرييلي، حتى ترجموا له بعض المصادر العربية، ولم يساعدوه في غير الترجمة، وهناك شائعات أطلقت أنّ هؤلاء الثلاثة هم الذين ألّفوا كتاب حوليّات الإسلام وليس كايتاني، فرفع كايتاني دعوى قضائية وشهد الثلاثة بالعكس تماماً وأنّ عملهم كان الترجمة إلى الإيطالية.

بعد كتاب (حوليات الإسلام) كتب كايتاني «التاريخ الإسلامي» وهو مختصر عن مشروعه الأم، يبدأ من الهجرة وحتى عام ٩٢٢، تاريخ استيلاء الأتراك على مصر، وقد صدر منه خمسة كراسات ما بين عامي: ١٩١٢ ـ ١٩٢٨.

العمل الثالث الذي قام به كايتاني، هو «معجم الأعلام العربية»، وهو معجم أبجدي لأسماء الأشخاص والأماكن المذكورة في كتب التاريخ الأساسية، وكتب التراجم والجغرافيا المطبوع منها والمخطوط.

تمتاز دراسات كيتاني للسيرة النبوية والإسلامية بنزعة نقديّة شديدة؛ إذ تسيطر عليه ظاهرة الشك المفرط في كلّ حقائق التاريخ الإسلامي، فقد أهمل بشدّة الجانب الديني بوصفه محرّكاً تاريخياً، وركّز على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والجغرافية. ومن أمثلة ذلك اعتقاده بنظرية العالم الجغرافي هوغو فنكلر

بحدوث تصحّر قبل الإسلام في الجزيرة العربية، وأنّ هذا التصحّر كان أحد العوامل الأساسية لظهور النبي محمّد وقوة انتشار الإسلام في المنطقة.

ينتمي كايتاني إلى النظرة الوضعية التاريخية التي كانت مهيمنةً على المؤرّخين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وتعطي الماديات أهم تأثير في الحركات الفكرية والدينية.

د. جورجيو ليفي دلاّفيدا / Giorgio Livi Dellavida (١٨٨٦ ـ ١٩٦٧م)

مستشرق إيطالي ولد في ٢٢ آب (أغسطس) ١٨٨٦م، من أسرة يهودية ـ وإن كانت زوجته وأولاده مسيحيين ـ كانت تعيش في إيطاليا منذ زمن بعيد. وأكمل دراسته الثانوية في جنوة، ثم انتقل إلى روما للجامعة، وانتسب لكلية الآداب، وحصل على ما يعادل الليسانس عام ١٩٠٩.

سافر في عامي ١٩٠٨ و ١٩٠٩ إلى الشرق بصحبة ميكلنجلو جويدي، وسافر إلى القاهرة عام ١٩١٠ ـ١٩١١، ولمّا عاد تعاون مع الأمير كايتاني في تحرير كتاب حوليات الإسلام، وكانت مهمّته الترجمة إلى الإيطالية، وقد أهداه كايتاني المجلّد التاسع معترفاً بفضله.

درّس اللغة العربية في المعهد الشرقي في نابلس عام ١٩١٤ ـ ١٩١٦، وعام ١٩١٧ فاز في مسابقة الترشيح لكرسيّ العبرية واللغات السامية المقارنة في جامعة تورينو ١٩٢٠.

انتقل إلى روما حيث خلف أستاذه جويدي على كرسيّ اللغات السامية، وظلّ حتى عام ١٩٣١؛ لأنّ حكومة موسوليني كانت طلبت من كل الأساتذة أن يقسموا يمين الولاء للحكومة، فرفض أحد عشر أستاذاً، كان هو من بينهم، فصدر

قرار عام ١٩٣٢ بفصله من الجامعة.

بعدها اشتغل دلافيدا في مكتبة الفاتيكان بين عامي ١٩٣٢ ـ ١٩٣٩، وفهرسَ المخطوطات العربية الإسلامية، وهناك ألّف كتابه (ثبت المخطوطات العربية الإسلامية في مكتبة الفاتيكان) فيه ١٢٠ مخطوطة، ثم عقبه بدراسة حملت عنوان «أبحاث في تكوين أقدم مجموعة من المخطوطات الشرقية في مكتبة الفاتيكان» فيه ٢٧٦ مخطوطة، وقد نشر عام ١٩٦٥ ثبتاً ثانياً بالمخطوطات العربية الإسلامية في مكتبة الفاتيكان.

كتب دلافيدا دراستين هامّتين إلى جانب الأعمال الثلاثة السابقة هما: «قِطع القرآن بحروف كوفية في مكتبة الفاتيكان»، و «مخطوطات عربية من أصل إسباني في مكتبة الفاتيكان».

كانت هذه الأعمال نقلة نوعية لهداية الباحثين إلى مخطوطات الفاتيكان، جاءت بعد أعمال السمعاني، وهو أحد اللبنانيين الذين كانوا كتبوا فهرساً للمخطوطات فيه أخطاء كثيرة على ما قيل.

بعد صدور القوانين المميزة ضدّ اليهود عام ١٩٣٩، فكّر في الهجرة وحصل على دعوة من جامعة بنسلفانيا في أمريكا، وهناك درّس اللغات السامية إلى عام ١٩٤٥، حيث عاد بعد الحرب العالميّة الثانية للتدريس في جامعة روما، ثم درّس التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية ـ وهو ما بات يعرف اليوم بكرسيّ الإسلاميات ـ إلى أن أحيل للتقاعد عام ١٩٦١م.

توفي دلافيدا في ٢٥ نوفمبر ١٩٦٧م.

جولة حول أعمال دلافيدا العلمية

أما الأعمال العلمية له فتتلخّص في:

١ ـ الدراسات العربية الإسلامية، وكان من ثمراتها ما كتبه نتيجة تعاونه مع كايتاني، وحمل عنوان (خلافة عليّ وفقاً لكتاب أنساب الأشراف للبلاذري)، والذي ظهر عام ١٩١٥م. وهنا قارن بين معطيات الطبري والبلاذري وغيرهما.

وفي عام ١٩٣٨ ترجم القسم الخاص بمعاوية بن أبي سفيان في أنساب الأشراف، وسمّاه «خلافة معاوية الأول وفقاً لكتاب أنساب الأشراف للبلاذري».

ولاهتمامه بالأنساب أوكلت إليه في دائرة المعارف الإسلامية كتابة ما يتصل بالأنساب العربية. كما كتب مادة «عرب» في دائرة المعارف الإيطالية، ونشر العديد من المقالات حول التاريخ الإسلامي، ومنها بحث السيرة الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية، وهو ما يهمّنا هنا، وسيأتي بعون الله.

٢ ـ الدراسات الأدبية العربية، حيث كتب عن طبقات الشعراء لمحمد بن سلاّم، وبعض أبيات من الشعر للخليفة يزيد الأول، وعميرة بن جعيل شاعر لا وجود له. كما كتب بحثاً طويلاً عن الترجمة العربية.

٣ ـ اللغات السامية، وكانت له مساهمات عديدة في هذا المجال.

٤ ـ النقوش، حيث اهتم بالنقوش الفينيقية بدرجة كبيرة.

وضعت له جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس معرضاً مخصّصاً له في قسم الدراسات الشرقية.

وكان مساهماً في عدد من المجلات الفكرية.

هـ. جيمس روبسون / J. Robson

مستشرق إنجليزي تخرّج باللغات الشرقية من جامعة جلاسجو، وعيّن أستاذاً مساعداً في اللغة العربية فيها عام ١٩١٥ ـ ١٩١٦، وتنقّل بين العراق والهند في عام

١٩١٦ ـ ١٩١٨، واختير معيداً للإنجليزية في لاهور عام ١٩١٨ ـ ١٩١٩، ثم سافر إلى عدن بين ١٩١٩ ـ ١٩٢٦، وعيّن وزيراً في شاندون (١٩٢٦ ـ ١٩٢٨)، وأستاذاً للغة العربية في جامعة مانشستر عام ١٩٤٩.

ترك عشرات الأعمال العلمية منها: آلات الطرب العربية القديمة، المدخل إلى علم الحديث، الإعجاز في القرآن، الإسناد في الحديث عند المسلمين، هل تكلّم الكتاب المقدس عن النبي محمد؟ المسيح في الإسلام، موادّ الحديث، الأساس الثاني في الإسلام (الحديث)، الغزالي والسنّة، فهرس المخطوطات الشرقية في جامعة جلاسجو.

تركت أفكار جوزيف شاخت تاثيراً عليه، وإن ناقشه في بعض الأبحاث، وكان يعتقد بصناعة الأحاديث والأسانيد واختلاقها، وأنه لم يظهر كتاب حقيقي في تدوين السنّة قبل عام ١٢٠هـ.

و. جوزيف هوروفتس / Joseph Horovitz (١٨٧٤ـ١٩٣١م)

مستشرق ألماني يهودي، ولد في لاونبرج عام ١٨٧٤م، وتعلّم في جامعة برلين، حيث حضر دروس أدوارد سخاو، وعيّن مدرساً في جامعة برلين ١٩٠٢. واشتغل في الهند من ١٩٠٧ إلى ١٩١٤، حيث كان يعمل مدرّساً للغة العربية في كلية عليكرة الإسلامية. كما اشتغل أميناً للنقوش الإسلامية في الحكومة الهندية البريطانية. وكان ثمرة هذا العمل أنه نشر مجموعة «النقوش الهندية الإسلامية» (١٩٠٩ ـ ١٩١٢).

عاد إلى ألمانيا في ١٩١٤، وعيّن مدرساً للغات السامية في جامعة فرانكفورت، من ١٩١٤ حتى وفاته في ١٩٣١.

كان عضواً في مجلس إدارة الجامعة العبرية في القدس منذ إنشائها ١٩٢٥، وهو الذي أنشأ فيها قسم الدراسات الشرقية، وصار مديراً له، وهو الذي اقترح قيام هذا القسم بجمع كلّ الشعر العربي القديم (الجاهلي وأوائل صدر الإسلام).

كانت رسالته للدكتوراه الأولى في ١٨٩٨ عن كتاب «المغازي» للواقدي. وتولّى تحقيق جزأين من أجزاء «طبقات ابن سعد»، يتعلّقان بغزوات النبي محمد. وعهد إليه ليوني كايتاني بالبحث في مكتبات القاهرة ودمشق واستانبول عن المخطوطات العربية المتعلّقة بتاريخ الإسلام.

تركّز اهتمامه في فترة أُستاذيّته في جامعة فرانكفورت (١٩١٤ ـ ١٩٣١) على الدراسات المتعلّقة بالقرآن والسيرة النبوية. وأهم أعماله في هذا الباب كتابه: «مباحث قرآنية» (١٩٢٦) ومنهجه فيه التحليل التفصيلي للغة القرآن؛ لكنها تحليلات ثبت ما فيها من مغالاة وافتعال، مما جعل نتائج بحثه مشكوكاً فيها منذ البداية، ومرفوضة كلّها فيما بعد. واستعان في عمله هذا بمعاني الألفاظ القرآنية كما تستنبط من الشعر الجاهلي، ومن ثم اقترح خطّة لتصنيف معجم للشعر الجاهلي، وعهد إلى القسم الشرقي في الجامعة العبرية في القدس بعمل جذاذات لكلّ دواوين الشعر المطبوعة للشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين حتى آخر العصر الأموي. وهو الذي اقترح أيضاً على هذا القسم القيام بنشر كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري (وقد نشر هذا القسم منه: المجلد الرابع، القسم الثاني، بتحقيق ماكس شليزنجر، والمجلد الخامس بتحقيق جويتاين، وتوقف عن النشر بعد ذلك).

نشر هوروفتس «هاشميات» الكميت بن زيد الأسدي في ١٩٠٤؛ لما لها من

أهمية تاريخية ودينية.

وفي مجال العلاقات بين الإسلام واليهودية، كتب هوروفتس بحثاً بعنوان: «أسماء الأعلام اليهودية ومشتقاتها في القرآن» (نشر في مجلة Huca ج٢ (١٩٢٥) ص١٤٥ـ٢٢٧؛ وأعيد طبعه ١٩٦٤). كذلك كتب بحثاً بعنوان: «الجنّة في القرآن» (نشر في منشورات الجامعة العبرية، الشرقية واليهودية، رقم١ (١٩٢٣) وكذلك نشر في Ha-Tekufah ج٢٣ (١٩٢٥) ص٢٧٦ وما بعدها).

ومن تلاميذه: هينرش اشباير (١٨٩٧ ـ ١٩٣٥) الذي كتب كتاباً بعنوان: «قصص التوراة في القرآن»، وفيه قارن بين قصص الأنبياء كما وردت في القرآن وبينها كما جاءت في الكتب اليهودية والمسيحية وخصوصاً السريانية.

ونكتفي بهذا القدر من التعريف بأهمّ الشخصيات التي اشتغلت بالحديث والسنّة النبوية[1].

٢. الدراسات الاستشراقية حول الحديث، المصادر والأعمال

تعدّدت دراسات المستشرقين حول السنّة النبوية والحديث الشريف، وكانت لهم كتابات وأعمال عديدة، ونحن نوجز هنا أهم الأعمال التي تحوي أبرز نظرياتهم في هذا المجال:

٢.١. دائرة المعارف الإسلامية

ألّف المستشرقون «دائرة المعارف الإسلامية» لتشكّل عصارة تصوّراتهم عن

(١) حول المعلومات الشخصية حول المستشرقين المترجَمين أعلاه، يمكن مراجعة الكتب المعجمية مثل: المستشرقون لنجيب العقيقي، وموسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي، وغيرهما مما اعتمدناه في الوثائق التاريخية الشخصيّة هنا.

الفكر والتراث والتاريخ الإسلامي، وتعدّ «دائرة المعارف الإسلامية» مصدراً أساسياً لفهم الرؤية الاستشراقية للإسلام، حيث نشرت باللغات الأجنبيّة، ثم ترجمت إلى اللغة العربية، فبلغت اثنين وثلاثين مجلّداً.

إنّ دائرة المعارف هذه تعدّ موسوعةً أكاديمية تدرس بعمق الحضارة الإسلامية بجميع أبعادها الدينية وغيرها. صدرت طبعتها الأولى بين عامي ١٩١٣ ـ ١٩٣٨ بالإنجليزية والألمانية والفرنسية، وفي عام ١٩٥٣م صدرت نسخة مختصرة لها ترجمت إلى كلّ من العربية والتركية والأوردية.

أشرف على الطبعة الأولى لها آرندجان فنسنك الذي كان عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما شارك في إعدادها المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسينيون.

وصدرت الطبعة الثانية عام ١٩٥٤ لتستمرّ إلى ٢٠٠٥م، وأضيفت إليها الكثير من المقالات، ليشارك فيها هذه المرّة باحثون شرق أوسطيّون، هذا ويتم إصدار هذه الموسوعة من قبل شركة بريل الهولندية.

بدايةً ـ كما قلنا ـ ترجمت بعض أجزائها إلى العربية، وصدرت في مصر في ستينيّات القرن العشرين، ثم أعيد طبع النسخة العربية في الشارقة عام ١٩٩٨. وفي عام ١٩٩٩ صدرت النسخة الالكترونية لهذه الموسوعة في أقراص مدمجة على صفحات الانترنت.

الإصدار أو الطبعة الثالثة لدائرة المعارف الإسلامية بدأ العمل عليه عام ٢٠٠٧م، وما يزال مستمراً إلى اليوم، حيث تظهر المقالات تباعاً كل فصل.

يوحي ظاهر هذه الموسوعة أنها عمل إسلامي من خلال عنوانها حتى أن بعض الباحثين يتصوّرونها معبّراً عن وجهة النظر الإسلامية، إلا أنّ الصحيح غير ذلك،

فهي منهج علماني في فهم الحضارة الإسلامية، وهناك نقاش كبير في الوسط الإسلامي حول حيادية هذه الموسوعة وعدم حياديتها، إذ يعتقد نقادها أنها تهدف إلى مهاجمة الإسلام وأنها لا تلتزم بالمنهج العلمي الأكاديمي المتوازن، وأنها مغرضة. ومن الكتب المعروفة في نقد دائرة المعارف هذه كتاب (دائرة المعارف الإسلامية، أضاليل وأكاذيب) للدكتور إبراهيم عوض، وقد صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٨م.

وهناك في دائرة المعارف الإسلامية مداخل ذات صلة وثيقة بموضوع السنّة والحديث، أهمها:

١ ـ **الحديث**، وهو المصطلح الذي كتبه المستشرق جوينبل، ويقع في النسخة العربية (دار المعرفة) في١٧ صفحة، تحدّث فيه عن موضوع الحديث وصفته، وعن نقد الحديث عند المسلمين، وعن تصنيف الحديث إلى أنواع وأصناف، وعن المجموعات الحديثية. كما تحدّث عن الكتب الحديثية الخمسة عند الشيعة بإضافة نهج البلاغة، وقال بأنّ الشيعة لا يأخذون إلا الحديث المرويّ عن علي وأهل بيته، ثم تحدّث خامساً عن رواية الحديث وطرقها وأساليبها.

وقد كتب الدكتور أحمد محمد شاكر تعليقات نقدية على هذا المصطلح في الهامش.

٢ ـ **الأصول**، وقد كتبه المستشرق جوزيف شاخت، ويقع في ٢٥ صفحة، في المجلد الثاني من الطبعة العربية، وقد تعرّض بمناسبة الحديث عن أصول الفقه لموضوع السنّة النبوية والروايات، وكتب أمين الخولي تعليقات نقدية على هذا المصطلح، ثم عاد وأدرجها ضمن سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية مستقلاً في

١٠١ صفحة، لينشرها دار الكتاب اللبناني.

٣ ـ الأصحاب، وقد كتبه المستشرق أجناس جولدتسيهر، وبلغ صفحتين، وتحدّث فيه عن تعريف الصحابي ومكانته في الفكر السني والمعاقبة على سبّته وأهمية الصحابة في الحديث، وأنّ الخلفاء الأربعة هم أفضل الصحابة ثم الستة الذين تلتئم به مجموعة العشرة المبشرين بالجنة، كما تحدّث عن طبقات الصحابة.

وصف جولدتسيهر موقف الشيعة النقدي للصحابة بقوله «تلك الخصومة التي وصلت بهم إلى حدّ التعصّب المثير للكراهية»[1]. وأنهى جولدتسيهر بحثه المختصر بسلسلة من المؤلّفات.

علّق على هذا البحث الدكتور أحمد محمد شاكر.

٤ ـ السيرة، وقد كتبه المستشرق الإيطالي دلافيدا في ١٦ صفحة (٤٣٩ ـ ٤٥٥ من الطبعة العربية ـ دار المعرفة)، وعلّق بشكل مفصّل على هذا المبحث أمين الخولي.

إلى غيرها من المصطلحات مثل: إجازة، وآحاد، والسنّة وغير ذلك.

تقوم طريقة التصنيف في هذه الموسوعة على اختيار مصطلحات متنوّعة، ثم إيكال كلّ مصطلح إلى باحث أو مجموعة مصطلحات تتصل بموضوع ما إلى باحث أو باحثين، ويكتب هناك عصارة تصوّره عن هذا الموضوع ساعياً إلى الاختصار وتكثيف النص، وتذكر في نهاية المقالة قائمة بأهم المصادر والمراجع المعدّة لهذه الدراسة.

وفي بعض الأحيان تستخدم المصطلحات الإحالية، بمعنى أن مصطلحاً يذكر

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٢: ٢٣٨، مدخل: أصحاب.

ثم يحال إلى غيره ويرجع إليه، مثل مصطلح (أصل) الذي أحيل مباشرة إلى مصطلح (أصول)[1]، وهنالك في مصطلح (أصول) بحث الموضوع بالتفصيل.

وحسب الموضوعات تتوزع أحجام المقالات، فتارة يكون الموضوع أصلياً وأخرى فرعياً يعالج محوراً جزئياً من قضية كبرى.

٢.٢. الأحاديث القدسية والأحاديث النبوية في الإسلام، وليام آلبرت جراهام

كان هذا الكتاب في الأصل عبارة عن أطروحة دكتوراه بالإنجليزية قدّمها الكاتب في جامعة هارفرد الأمريكية، ودافع عنها عام ١٩٧٣م ثم نشرها عام ١٩٧٥.

ذهب الكاتب إلى أنه اكتشف حقائق هامّة حول الحديث القدسي، وأنه سبق الباحثين الذين أتوا قبله في هذا المجال مثل: صموئيل زويمر، ولويس ماسينيون، وجيمس روبسون، ونابيه ابوت و.. فقال بأنّ قدماء المسلمين لم يميّزوا بين الأحاديث القدسية والنبوية، وقد تسبّب الصحابة في إرباك من جاء بعدهم في هذا الأمر، وأنّ الأحاديث القدسية لم تنظّم وتحدّد بدقة إلا في القرن السابع الهجري، وأنّ أكثرها مأخوذ من كتب أهل الكتاب ومن الفلسفة الهلينيقية.

وقد قامت الدكتورة عزية علي طه بنشر دراسة نقدية لكتاب جراهام عام ١٤١٤هـ في مجلة الشريعة بالكويت (٢١٤، ص٨) حملت عنوان: «صور من افتراءات المستشرق جراهام على الأحاديث القدسية».

٢.٣. دراسات محمدية (إسلامية) أو درس في الإسلام، أجناس جولدتسيهر

صدر هذا الكتاب لجولدتسيهر عام ١٨٨٩ و١٨٩٠م، وقد استعرض في الجزء

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ٢: ٢٦٤.

الثاني منه موضوع الحديث الشريف. ترجم هذا الكتاب عن الإنجليزية إلى اللغة العربية بعد أن ترجمه د. سترن من الألمانية إلى الإنجليزية، ونشر في مصر، وقد نشرت بعض فصوله في مجلّة كلية الدعوة الإسلامية في ليبيا (ع٣ ـ ٨ و ١٣)، وقد كتب صديق بشير نصر نقدين على ما ترجم ونشر في المجلّة المذكورة، وذلك في عددين منها هما: الثالث والثامن.

كما نشرت مؤسّسة دار الحديث في قم ـ إيران ثلاثة فصول من هذا الكتاب حول الحديث، وذلك في الكتاب الحادي عشر من سلسلة (حديث بجوهي)، شتاء عام ٢٠٠١م. لتشكّل ثلاث مقالات من هذا الكتاب، وهي الرابعة والسادسة والثامنة.

تعرّض جولدتسيهر في الجزء الثاني من دراسات محمدية للحديث عن العوامل الشعبية والدينية في تطوّر الإسلام، وهو يشير إلى أن ما سطره في هذا الجزء كثير منه لم يتعرّض له في أيّ موضع آخر، ويقدّم مسرداً في بداية الجزء بالمخطوطات التي اعتمد عليها، وهو يوجّه شكره للسيد فولرس ـ مدير مكتبة «وليّ العهد» بالقاهرة ـ لدعمه له بالكتب والمصادر.

يضع جولدتسيهر الفصل الأول المخصّص لدراسة الحديث تحت عنوان «عن تطوّر الحديث النبوي»، ويدرس هناك تفكيك مقولة «السنة والحديث» وهناك درس حركة تحديث الصحابة، وكيف أنهم قاموا بعد وفاة الرسول بإضافة أشياء اعتقدوا أنها من رأيه لكونها نافعة.

يركّز جولدتسيهر على أنّ الحديث مرآة لرؤية التطوّر الإسلامي، فهو مصدر تاريخي مهم، ويتحدّث كذلك عن السند والمتن، ويدرس قضية تدوين الحديث في

العقود الأولى، ويرى ضرورة التمييز بين مصطلح السنّة والحديث، كما تحدّث عن انطلاقة فكرة السنّة في المدينة ضمن مناخ سياسي، وسياق محاربة البدعة، وقد تحدّث عن البدعة باهتمام، وتحدّث عن تطوّر سلطة السنّة يوماً بعد يوم مع بداية القرن الثاني الهجري، وقيمتها أمام القرآن، وعن إحياء السنّة، وإقامة البدعة.

وفي الفصل الثالث من كتاب دراسات محمدية، تحدّث جولدتسيهر تحت عنوان «الحديث النبوي وصلته بنزاع الفرق في الإسلام»، عن دور العامل السياسي وعامل السلطة والمعارضة في تنامي الحديث، وأسهب في دراسة الفرق ودورها في وضع الحديث، من المرجئة الذين اهتمّ بهم كثيراً، إلى الفقهاء الذين ركّزوا على طاعة الدولة، وصنعوا الأحاديث ـ لاسيما في العصر العباسي ـ لدعم الدولة الحاكمة، وتحدّث عن أزمة الوراثة في الخلافة وكيف كانت الأحاديث مثار جدل بين أنصار الدولة العباسية ومعارضيها وبين العلويين وغيرهم.

تحدّث جولدتسيهر أيضاً عن وضع الحديث عند أحزاب المعارضة مركّزاً على الشيعة بمعناهم السياسي والديني، ومستعرضاً مقولات تنسب لهم مثل تحريف القرآن وغيرها.

شنّ جولدتسيهر نقداً على الشيعة وعقائدهم وتوجّهاتهم، وتحدّث أيضاً عن الدسّ الجزئي في الأحاديث بواسطة زيادة كلمة أو تنقيصها أو ما شابه ذلك، وقال بأنّ العلويين استخدموا هذه الطريقة بشكل حقيقي..

في الفصل الثامن من كتاب دراسات محمدية ـ الذي ترجمه أيضاً الصدّيق بشير بن نصر وراجعه د. محمد بن الحاج ـ تحدّث جولدتسيهر عن مصنّفات الحديث وعن بدايات تصنيفه وتدوينه، وعن الموسوعات الحديثية و..

هذا، وقد كتب مترجم هذه الأبحاث مقالات نقدية عليها.

٢.٤ . أصول الشريعة المحمّدية، جوزيف شاخت

طبع هذا الكتاب باللغة الإنجليزية ولم يترجم بعدُ، وقد كتب الدكتور الأعظمي نقداً عليه حمل عنوان: «المستشرق شاخت والسنّة النبويّة»، وقد طبع هذا النقد في كتاب: «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية».

يُتهم شاخت في هذا الكتاب وغيره بأنّه لم يكتفِ بتشكيكات أستاذه جولدتسيهر، بل جعلها حقائق تاريخية مسلّمة.

٢.٥ . العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولدتسيهر

يعدّ هذا الكتاب من أهم كتب جولدتسيهر، وقد قسّمه مؤلّفه إلى ستّة أقسام، تحدّث في الأوّل عن النبي محمدﷺ، وفي الثاني عن تطوّر الفقه، وفي الثالث عن نموّ العقيدة وتطوّرها، وفي الرابع عن الزهد والتصوّف، وفي الخامس عن الفرق، وفي السادس عن الحركات الدينية الأخيرة.

وقد بحث جولدتسيهر حول الحديث في القسم الثاني من هذا الكتاب، بمناسبة حديثه عن تطوّر الفقه الإسلامي، واستغرق بحث الحديث عنده حوالي ثماني صفحات، بعضها يلتقي مع ما ذكره بصورة مسهبة في كتاب «دراسات محمّدية».

ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية مع تعليقات عليه كلٌّ من: محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، ونشرته دار الرائد العربي في بيروت، في طبعة مصوّرة عن دار الكتاب المصري عام ١٩٤٦م.

يعدّ هذا الكتاب دراسة شاملة عن الإسلام، وهو موثق بمصادر كثيرة جداً،

وكان الكتاب في الأصل سلسلة من المحاضرات والدروس حول تاريخ الأديان دعته إليها اللجنة الأمريكية في خريف عام ١٩٠٨م، لكنّ صحّته ـ كما يقول في مقدّمة الكتاب ـ حالت دون قدرته بعد كتابة الأبحاث على السفر إلى أمريكا، فقرّر إجراء بعض التعديلات وأنجزها ـ وفق تاريخ المقدمة ـ في ٢٢ يونيو ١٩١٠م في بودابست.

يقع الكتاب في مقدّمة وستة فصول، ثم حواشي متتالية لكل فصل تقارب المائة صفحة، ثم كشافاً ألفبائياً في حوالي عشرين صفحة.

وقد كتب الشيخ محمد الغزالي، العالم المصري المعروف، نقداً على هذا الكتاب وغيره من أفكار المستشرقين مثل مرجليوت (١٩٤٠م) الذي نفى تدوين الحديث إلى عام ٩٠هـ، حمل عنوان: «دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين».

٦ ـ ٢ ـ ملاحظات نقدية عن القيمة التاريخية لأقدم ما روي من السنّة عن شؤون الرسول، الأمير كايتاني

هذا البحث عبارة عن مقالة كتبها كايتاني في المجلد الأول من مشروعه «حوليات الإسلام»، وقد امتاز هذا البحث أنه شكل مفتاحاً قد يكون لأول مرة بهذا المستوى فيما طرحه المستشرقون حول نقد المتن، حيث يتهمون المسلمين بعدم ممارستهم النقد المتني.

ويُتهم كايتاني في هذه المقالة بأنه اعتمد المنهج الإسقاطي حيث يضع فكرةً ثم يقوم بحشد الشواهد لها.

كانت هذه بعض النماذج من المساهمات الاستشراقية حول السنّة والحديث النبوي، نكتفي بها هنا.

٣ـ دراسات إسلامية حول (الاستشراق والسنّة الشريفة)

كتب المسلمون العديد من الدراسات حول الاستشراق، وحول دراسة المستشرقين للسنّة النبوية، وكثير من هذه الدراسات جاء نقدياً، ونذكر هنا بعضاً من أهمّ ما كتب في هذا المجال مما حمل عنوان الاستشراق والحديث الشريف ولو في أحد فصوله، وإلا فإنّ الكثير جداً مما كتب حول السنّة في القرن الأخير جرى التعرّض فيه بشكل أو بآخر لنظريات المستشرقين.

٣.١ـ المستشرقون والسيرة النبوية، عماد الدين خليل

هذا البحث كتبه الدكتور عماد الدين خليل، ونشر في دار الثقافة في الدوحة عام ١٩٨٩م، وتدور أبحاثه حول القيام بمقارنة في منهج المستشرق البريطاني «مونتغمري وات» الذي ترك كتاباً هاماً حمل عنوان (محمد في مكّة)، حيث أخضع خليل هذا الكتاب للنقد والتحليل، معتبراً أن الكثير من المسلّمات التاريخية أخضعها وات للتشكيك.

وبصفته مؤرّخاً، عاب عماد الدين خليل على وات وكثير من المستشرقين إساقطهم فرضيات مسبقة تعاطوا معها على أنها أمور قطعية مؤكّدة، فيما أطاحوا بالكثير من الوثائق التاريخية الواضحة بممارسة منهج التشكيك.

٣.٢ـ تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، حاكم عبيسان المطيري

صدر هذا الكتاب للدكتور المطيري عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت عام ٢٠٠٢م، ويقع في ٢١٢ صفحة ضمن ثلاثة فصول أولها: السنّة ومراحل تدوينها، حيث يقسّمها إلى مرحلة الكتابة ومرحلة الجمع والتدوين ومرحلة التصنيف، ومرحلة ظهور الموسوعات. أما الفصل الثاني فيخصّصه المؤلف لـ(آراء

المستشرقين حول تدوين السنّة ومناقشتها) حيث يردّ فيه على آراء كل من موير، وجولدتسيهر، وشاخت، وروبسون.

أما الفصل الثالث فيحمل عنوان: كتب أحاديث الأحكام ومراحل تطوّرها. ويدرس فيه الكتب الحديثية الخاصّة بالفقه.

٣.٣. الاستشراق دراسات تحليلية تقويمية، د. محمد عبد الله الشرقاوي

صدر هذا الكتاب في ١٩٩ صفحة، عن دار الفكر العربي. خصّص المؤلّف قسمين منه لدراسة قضايا السنّة وهما: المستشرقون والسنّة المطهرة، والمستشرقون وسيرة الرسول ﷺ.

اعتمد المؤلف في هذا الكتاب على المصادر الأساسية لأعمال المستشرقين ومارس نقداً عليها.

٣.٤. المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم السنحشي

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى في الكويت عام ١٩٨٤م، وقد درس فيه مؤلّفه نظريات المستشرقين في مصادر التشريع: القرآن، السنّة، الإجماع، القياس، المصادر المختلف فيها، والمصادر المادية مثل العرف ورأي القضاة والفقهاء.

والفصل المخصّص في هذا الكتاب لبحث نظريات المستشرقين حول السنّة كان عبارة عن الفصل الثاني، والتركيز الأساسي فيه جاء على نظريات كل من جولدتسيهر وشاخت، في موضوعات مثل: التدوين، التعريف، الوضع وجعل الأحاديث وأمثال ذلك.

٣.٥. المستشرقون والسنّة، د. سعد المرصفي

جاء هذا البحث في كتاب من ٨٠ صفحة، نشرته مكتبة المنار الإسلامية في

الكويت ومؤسّسة الرمان في بيروت عام ١٩٩٤م.

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة فصول أولها: «أضواء على الاستشراق والمستشرقين»، تحدّث فيه المؤلّف عن دوافع المستشرقين وإشكالياتهم. وثانيها: «شبهات حول مفهوم السنّة وتدوينها». وثالثها: «جهالات حول السند والمتن»، حيث انتقد نظريات المستشرقين فيما يخصّ علم الرجال ونقد المتن.

٣ـ٦. المستشرق شاخت والسنّة النبوية، د. محمد مصطفى الأعظمي

نشرت هذه الدراسة مقالاً في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، وقد صدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس.

حلّل الأعظمي ـ وهو من المختصّين المعروفين بدراسة الحديث النبوي ـ عملين لشاخت هما: المدخل إلى الفقه الإسلامي، وأصول الشريعة المحمدية، وقد اهتم الأعظمي بالردّ على الفكرة التي طرحها شاخت حول انفصال الشريعة عن الدين.

٣ـ٧. مناقشة آراء المستشرق روبسون الواردة في دراسته: «أساليب صياغة حديث المسلمين»، د. مصطفى بن عمر الحلبي

كتب هذه الدراسة التي تقع في ٣٥ صفحة، الدكتور مصطفى بن عمر الحلبي، من جامعة طيبة في المملكة العربية السعودية، ونشرت في أعمال المؤتمر الدولي: المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية، والذي انعقد في مارس ٢٠٠٦م، ونشرت أعمال المؤتمر جامعة المنيا وكلية دار العلوم ورابطة الجامعات الإسلامية.

بعد مقدّمة مختصرة عن روبسون وعن منهج البحث، خصّص الحلبي المبحث الأول لدراسة: رأي المستشرق في أنّ صحة الحديث ودرجته تبنى على أساس

طريقة النقل فقط، وقد بيّن الكاتب أهمية نقد المتن عند المحدّثين.

في المبحث الثاني تحدث عن: موقف المستشرق من الأسانيد، وقد ناقش فيه ظاهرة الريبة والشك التي تهيمن على موقف المستشرقين من الأسانيد.

أما البحث الثالث فخصّص لدراسة: افتراض المستشرق أنّ تفصيل الكلام بعد إجماله من أساليب العصور المتأخرة.

أما المبحث الرابع فحمل عنوان: زعمه أن أسلوب السؤال والجواب في الحديث نتاج أفكار فترة متأخرة.

وخصّص المبحث الخامس للبحث في الأحاديث التي اعتبرها روبسون أنها تمثل أسلوباً في رفض ما تفعله بعض أقاليم المجتمع.

٣.٨. نقد الخطاب الاستشراقي، د. ساسي سالم الحاج

يتألّف هذا الكتاب من جزأين كبيرين، عالج فيهما كاتبه الاستشراق ودراساته ومساهماته معالجةً مطوّلة، وقد نشر هذا الكتاب دار المدار الإسلامي في بيروت بطبعته الأولى عام ٢٠٠٢م.

خصّص المؤلف لدراسة السنّة والحديث عند المستشرقين فصلاً كاملاً، وهو الفصل الثاني من الباب الثاني، وبلغ حجم هذا الفصل ١٦٤ صفحة تحدّث فيها الكاتب عن مواقف المستشرقين حول مصطلحات الحديث، وتطوّره في العصرين الأموي والعباسي، وأسباب وضع الحديث، وتدوينه، وظاهرة القصّاصين وغير ذلك.

استخدم الكاتب منهج النقد بصورة عامة، وحاول الخوض في التراث الإسلامي الحديثي للعثور فيه على ما يساعد على ردّ إشكاليات المستشرقين.

٣.٩. مدخل إلى الدراسات الحديثية للمستشرقين، الشيخ مهدي مهريزي

هذا العنوان عبارة عن فصل من المجلّد الثاني من كتاب «حديث بجوهي/ البحث الحديثي»، لأستاذنا الشيخ مهدي مهريزي، وقد كان في البداية مقالاً جرى نشره في العدد ٢٨ من مجلّة «علوم حديث» الفارسية، شتاء عام ٢٠٠٣م.

تحدّث الكاتب فيه عن الجهود التي بذلها المستشرقون وما كتبوه حول الحديث الشريف، ثم تحدّث عن بعض المساهمات النقدية الإسلامية، وختم مقاله الذي بلغ ١٨ صفحة بفهرس جمع النقاط الأساسية التي طرح المستشرقون إشكالياتهم فيها، ثم علّق ببعض التعليقات المختصرة.

الدراسة في طابعها العام محايد، وإن سجلت بعض الملاحظات القليلة.

٣.١٠. من افتراءات المستشرقين الفرنسيين على السنّة ودفاع ناصر الدين دينيه عنها، د. بلقاسم محمد الغالي

هذه الدراسة التي كتبها الدكتور بلقاسم محمد الغالي، من جامعة الشارقة، نشرت في الجزء الأول من أعمال المؤتمر الدولي «المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية»، والذي عقد عام ٢٠٠٦م.

تحدّث الكاتب ـ بعد مقدّمة عامة حول الاستشراق ونشأته ودوافعه ـ عن تحامل الاستشراق الفرنسي على شخصية النبي وأحاديثه، ثم عن دفاع ناصر الدين دينيه عن السنّة عبر تسجيل العيوب المنهجية التي وقع فيها المستشرقون.

٣.١١. اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سنداً ومتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، د. محمد لقمان السلفي

هذا الكتاب المؤلَّف من ٥٩٩ صفحة، كتبه الدكتور محمد لقمان السلفي، رئيس

جامعة ابن تيمية ومركز العلامة عبد العزيز بن باز للدراسات الإسلامية في الهند، طبع هذا الكتاب في دار الداعي للنشر والتوزيع في الرياض، وذلك بطبعته الثانية عام١٤٢٠هـ بعد مدخل مطوّل، تحدّث فيه عن الحديث وعلم نقده.

خصّص الكاتب الباب الأول تحت عنوان «اهتمام المحدثين بنقد سند الحديث»، مستعرضاً أبحاثاً مختلفة، وباحثاً في نظرية عدالة الصحابة، وشروط الراوي والاتصال والانقطاع في الأسانيد، والشذوذ، أما الباب الثاني فخصّصه الكاتب تحت عنوان «اهتمام المحدثين بنقد المتن» ودرس فيه المتن وقواعد نقده واهتمام العلماء بذلك. في الباب الثالث الذي حمل عنوان «مزاعم المستشرقين وأتباعهم في عدم اهتمام المحدّثين بنقد المتن، ودحضها» تحدّث الكاتب عن حركة الاستشراق وأهدافها وعن آراء المستشرقين في السنّة والحديث، مثل جولدتسيهر وشاخت وهاملتون جب وغليوم وكايتاني وغيرهم، كما تحدّث عن الحركة التي تأثرت بالمستشرقين في العالم الإسلامي، مثل القرآنيين في باكستان وغيرهم.

وقد بلغ الباب الثالث المخصّص للمستشرقين حوالي الثمانين صفحة.

٣.١٢. الاستشراق في السيرة النبوية، أ. عبد الله محمد الأمين النعيم

هذا الكتاب هو الرقم ٢١ من سلسلة الرسائل الجامعية التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كتبه عبد الله محمد الأمين النعيم ـ من السودان ـ وهو في الحقيقة رسالة ماجستير حاز عليها عام ١٩٩٤م من جامعة الخرطوم، وقد صدر الكتاب عن المعهد بطبعته الأولى عام ١٩٩٧م.

يدرس الكتاب الآراء التاريخية لثلاثة من المستشرقين المختصّين بالسيرة النبوية، وهم وليام منتغمري وات، وكارل بروكلمان، ويوليوس فلهاوزن.

يتألف الكتاب من سبعة فصول مع تمهيد وخاتمة، تحدث في الأول عن «منهج وات وبروكلمان وفلهاوزن في دراسة السيرة»، وفي الثاني عن: «رؤية وات وبروكلمان وفلهاوزن للسيرة النبوية في العهد المكي»، وفي الفصل الثالث تحدّث عن: «معالم دولة المدينة»، وفي الرابع: «معارضة المنافقين»، وفي الخامس: «العلاقات الإسلامية ـ اليهودية»، وفي السادس: «العلاقات الإسلامية ـ المسيحية»، وفي السابع: «العلاقات الإسلامية بالقبائل العربية الوثنية».

١٣ . ٣ . الردّ على مزاعم المستشرقين إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين، د. عبد الله عبد الرحمن الخطيب

درس المؤلّف في هذا الكتاب نظرية السنّة الشريفة في ثلاثة أقسام، سبقها بمقدّمة ولحقتها خاتمة وتوصيات، اعتمد فيها الكاتب على مصادر عربية وأجنبية.

في القسم الأول تحدّث عن «عرض لآراء المسلمين حول منهجية توثيق السنّة بالاعتماد على نقد السند والمتن معاً». وفي القسم الثاني تحدّث عن «عرض لآراء المستغربين والمستشرقين فيما يتعلّق بتوثيق السنّة عبر نقد المتن والسند والردّ عليهم»، فيما خصّص القسم الثالث لبحث «نظرية الإسناد عند شاخت والردّ عليه».

يتألّف الكتاب من ٧٢ صفحة. يدعو الباحث في آخره إلى عقد ندوات ومؤتمرات تتخصّص في الردّ على مزاعم المستشرقين.

٣.١٤ . السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، عبد المتعال محمد الجبري

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن مكتبة وهبة في القاهرة عام ١٤٠٨هـ في ١٧٨ صفحة.

فُهرس هذا الكتاب على أربعة فصول، تحدّث المؤلّف في الأول منه عن «أسلوب المستشرقين وحقدهم»، وفي الثاني عن «مترجمو القرآن وكتب السيرة»، وفي الثالث عن: «الشبهات المشتركة بين المستشرقين»، وفي الفصل الرابع تحدّث عن نظريات سيديو، ولامانس، نقداً وتمحيصاً.

إلى غيرها من الدراسات مثل : «موقف المستشرقين من السنّة والسيرة النبوية»، للدكتور أكرم ضياء العمري، و «منهج المستشرقين في دراسة الحديث النبوي»، للدكتور أحمد نصري، والتي نشرت في مجلّة دعوة الحق، العدد: ٣٤٧، السنة الأربعون، ١٩٩٩م.

والذي يلاحظ من خلال الدراسات النقدية التي كتبت ضدّ المستشرقين ضعف كامل للحضور الشيعي، فلا نكاد نجد دراسة شيعية جادّة حول الحديث والمستشرقين حتى باللغة الفارسية، على خلاف نظريات المستشرقين حول القرآن، حيث برز في العقود الثلاثة الأخيرة اهتمام شيعي واسع بهذا الأمر، إلى جانب نظريات المستشرقين حول التشيّع.

ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى وجود تصوّر مهيمن يدور حول أنّ إشكاليات المستشرقين هي في غالبيّتها العظمى ـ على الأقل ـ تسجّل على السنّة والحديث عند أهل السنّة، ولا ترد وفقاً للعقائد الشيعية؛ لأنّ الشيعة عرفوا التدوين في عصر النص وليس بعده و..

لكن مع صحّة هذا التصوّر في الجملة، لا يفترض الاغترار به؛ لأنّ العديد من دراسات المستشرقين لا تختصّ بأهل السنّة كما سوف نلاحظ في الأبحاث القادمة إن شاء الله، مثل موضوع نقد المتن، واختلاق الأسانيد، والوضع والدس، بل قد صرّح العديد من المستشرقين باسم الشيعة في قضايا الحديث، الأمر الذي يستدعي

بحثاً مركّزاً حول هذا الأمر.

يضاف إلى ذلك، أنّ تشكيك المستشرقين بأصل حجية السنّة ـ بصرف النظر عن الحديث ـ يطال جميع المذاهب الإسلامية، وكذلك الحال في السيرة النبوية.

٤. الحديث الشريف، فهمه وإشكالياته عند المستشرقين

تعدّدت المحاور التي تحدّث فيها المستشرقون عن السنّة النبوية والحديث الشريف، ونحن نورد أهمها كالتالي:

٤.١. السنّة والحديث نتيج تلقائي لتحوّل أوضاع المسلمين

يركّز العديد من المستشرقين ـ وعلى رأسهم جولدتسيهر وشاخت ـ على أنّ الحديث النبوي لم يكن ظاهرة كبرى في الحياة الإسلامية، بل غدا كذلك عندما خاض المسلمون غمار علاقات فكرية وثقافية مع حضارات متنوّعة أخرى، من مصر وشمال أفريقيا، مروراً ببلاد الشام، وصولاً إلى إيران وآسيا الوسطى، كان الانفتاح على الثقافات والحضارات الجديدة مثاراً لأسئلة كثيرة جداً ولتوسّع في الأفق والوعي العربي الزاحف للهيمنة على العالم. إن الفتوحات الإسلامية سرعان ما أرخت بظلالها على واقع المسلمين ففتحتهم على تجارب جديدة ووعي جديد، ومن ثم تساؤلات جديدة، وبدأ العرب الفاتحون ـ على حدّ تعبير المستشرقين ـ يكوّنون لأنفسهم حياةً جديدة قائمة على مفهوم الدولة الكبيرة الغنية، واستجدّت الوقائع وتركت خلفها تساؤلات كبيرة جداً.

لم تكن نصوص القرآن بالتي تستطيع تغطية هذه المساحة الكبيرة جداً من التطوّر المدني؛ لأنّ القرآن لم يكن يحوي سوى عدد محدود من المواعظ والإرشادات والحِكَم والقوانين القادرة على تنظيم حياة قبائل صغيرة، لا تعرف الإمبراطوريات

والسلطة بمعناهما الواسع، وعندما واجه المسلمون وضعاً جديداً كان لابد من أجوبة عن كل شيءٍ مستجد، ولم يكن يمكن لأيّ جواب أن يملك نفوذاً وسلطة وانتصاراً في الحياة الإسلامية إلا إذا استند في شرعيّته إلى الدين والمقدّس، ولما كان القرآن محدوداً رغم عمليات التأويل البسيطة التي كانت ولدت آنذاك، كانت السنّة الملجأ الأساس، فتمّ تحويل الأفكار إلى نصوص، ثم تمّ نسبة هذه النصوص إلى النبيﷺ، لتملك نفوذها وسلطانها من المنطلق الديني، حيث كانت الديانة أساساً للفكر والوعي والعمل.

يضاف إلى ذلك، أنّ النظم القانونية كانت حاجةً ماسّة لتقوية الدولة والحيلولة دون تفكّكها ضمن إثنيات متعدّدة وأوضاع اجتماعية جديدة مختلفة إلى حدّ التناقض بين ثقافات الشعوب الجديدة والوافدة ـ كما يقول جولدتسيهر ـ وغيره.

على خطّ آخر ـ كما يرى جوينبيل ـ وقعت الانقسامات الحادّة بين المسلمين منذ وفاة النبي، وتطوّرت عقب اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان، لتنفتح على كلّ الاحتمالات بعد تولّي معاوية بن أبي سفيان للسلطة، كانت هذه الخلافات ذات طابع سياسي في بداية أمرها، لكن سرعان ما تحوّل السياسي إلى ديني وأيديولوجي وظهرت الفرق الإسلامية، لقد أرادت كلّ فرقة أن تثبت نفسها، فعمدت إلى الأحاديث النبوية لتضعها فتكون أساساً مشرعناً لوجودها، لّما افتقدت نصّ القرآن في الدلالة عليها، وهكذا اعتمد مبدءان في تصفية الحسابات بين الفرق والمذاهب والتيارات الإسلامية اجتماعياً وسياسياً، وظهر هذا المبدءان بشكل صريح وواضح في القرن الثاني الهجري وهما:

١ ـ مبدأ التأويل لنصوص القرآن وقديم السنّة الواقعي ـ كما يشير شاخت ـ فقد

بدأت عملية تفسير القرآن تأخذ انحيازاً فرقياً ومذهبياً واضحاً، فظاهرة القراءات القرآنية ـ كما عند جولدتسيهر ـ لم تكن سوى تفاسير للقراء قاموا بإسقاطها على النص القرآني فقرؤه وفقاً لفهمهم له، تماماً كترجمة القرآن اليوم، حيث يقوم المترجم أحياناً بتفسير الآية ثم ترجمة تفسيره، لعدم إمكان الترجمة في بعض الآيات بدون ذلك؛ لأنها سوف تبدو غامضة وملتبسة.

من هنا، تحوّل القرآن إلى مصدر لتبرير الاتجاهات كافّة، فكلّ فريق يرى في القرآن ناصراً له، تماماً كما كانت فرق المسيحية ترى الإنجيل معها.

٢ ـ مبدأ نحت الحديث النبوي: وهو المبدأ الذي بلغ مبلغه في القرن الثاني الهجري بعد فترة قرن معتمة لم يدوّن فيها الحديث، فنتيجة الخلافات السياسية والمذهبية صار كل فريق ينحت روايات يؤيّد بها آراءه ليكتسب شرعيةً وقوّة ونفوذاً، بهذه الطريقة ظهرت آلاف الروايات عند الفرق الإسلامية كافّة.

وكلّما ظهر موضوع جديد في الساحة الإسلامية كان الفرقاء المختلفون يسعون لتقديم أجوبة له، فينسبونها إلى النبي، فإذا واجهوا مشكلة الموالي وكانوا عرباً ظهرت روايات تفضيل العرب، وإذا ظهرت الحركة الشعوبية ظهرت روايات تفضيل الفرس أو أهل المشرق، وهكذا تضخّم الحديث ليكون استجابةً للتطوّرات والمستجدات في الساحة الإسلامية.

وكنتيج تلقائي لهذه النظرية التي هيمنت على الفكر الاستشراقي، تحدّث شاخت عن ندرة الحديث الفقهي الصحيح، وأنّ الأحاديث الفقهيّة والقانونية صنعت في أواسط القرن الثاني الهجري، وتأتي هذه الفكرة في سياق المقولة التي تتحدّث عن أنّ مجتمع المسلمين الأول ـ الصحابة ـ لم تكن لديهم اهتمامات قانونية

وتشريعية؛ لأنّ الفقه والتشريع أمور بشرية لإدارة الحياة، فيما الدين ـ كما يذهب شاخت ـ يقع على مسافة مع الشريعة والقانون.

وهذه الفكرة نجد طرحها عند أمثال جولدتسيهر بطريقة تحليل أخرى، فجولدتسيهر يرى أنّ النصوص القرآنية والوثائق المؤكّدة عن النبي لا تقدّم لنا نظاماً تشريعياً، وإنما مجموعة من المواعظ والإرشادات وبعض الوقفات القانونية فأقلّ من نصف سدس القرآن يحكي عن الفقه، وهو في غالبه قضايا عامّة أقرب إلى الطابع الدستوري التوجيهي منها إلى قوانين، فلا وجود لنظم قانون مدني، أو تجاري، أو اقتصادي، أو أحوال شخصية، أو جزائي أو جنائي.. وإنما بعض المواقف المتفرّقة هنا وهناك، وهنا عمد الفقهاء فيما بعد لتغطية هذا الفراغ بخلق نصوص نبوية تكمل الثغرات، لتضبط حركة الأمّة الجديدة، وتضع لها مثالاً يحتذى.

من هنا، ذهب جولدتسيهر وشاخت إلى أنّ النصوص النبوية التي كانت متداولةً في العصر الأموي لم تكن على صلة بالفقه، وإنما ارتبطت بمحور الأخلاق والزهد والسياسة فحسب، على خلاف الحال في العصر العباسي الذي شهد ازدهاراً في الأحاديث الفقهية وهو العصر الذي نشأت فيه وتسامت المذاهب الفقهية الثمانية ـ بل وغيرها ـ عند المسلمين.

وقد تخطّى جولدتسيهر النبي صلى الله عليه وآله، إلى من حوله، فاعتقد بأنّ العادات التي عرفها المسلمون الأوائل من الصحابة سرعان ما حوّلها الأتقياء إلى مثال يتمّ السير وفقه باطمئنان، فصارت العادات مقدّسات، وظهرت فكرة السنّة التي هي جوهر العادات والتقاليد الإسلامية القديمة.

لقد بلغ استيعاب الحديث للتحوّلات الإسلامية مبلغاً كبيراً أن استطاع هضم واستيعاب الثقافات والحِكَم الموجودة عند الحضارات الأخرى وسائر الديانات أيضاً، لتُصَبّ كلّها في بوتقة الحديث، وليكون الحديث إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوّراته القديمة.

وفي سياق مواكبة الحديث للتطوّر التلقائي للوعي الإسلامي كانت علاقة الحديث بالأخلاق، فتعاليم النبي كانت مواعظ أخلاقية بسيطة سرعان ما عمّقها المسلمون، فبعد أن جاء ينهى عن الشرك الذي عرفه العرب طوّر الأخلاقيون المسلمون فكرة الشرك لتستوعب ـ كما يرى جولدتسيهر ـ كل اتصال أو تمجيد لغير الله، ثم نحتت الأحاديث بهذا الصدد، وجاء الرياء ليكون شركاً أيضاً، ومثله الكبر، وهكذا.

وتأخذ فكرة جوينبيل الأخرى وضعاً خاصاً، حيث يذهب إلى أنّ فكرة السنّة وظهور الحديث ترجع ـ نسبياً ـ إلى عادة العرب القدماء في اتّباع سنّة آبائهم الأولين، ولما جاء الإسلام لم يعد يمكن للمسلم أن يجعل من سنّة الآباء الأولين قدوةً ومثالاً أنموذجياً فاستبدل ذلك ـ ليحافظ على عادته ـ بسنّة الجيل الإسلامي الأول من النبي ومن حوله من الصحابة، وهكذا عوّض المسلم الإطار المرجعي لتقليد الآباء بابتكار فكرة السنّة والعمل على جمعها والاهتمام بها.

مطالعة نقدية لنظرية ولادة السنّة عند المستشرقين

وتستوقفنا هذه الصورة التي رسمها المستشرقون، ويمكن الحديث عن عدّة ملاحظات تتصل بها:

أولاً: لقد بنى المستشرقون الصورة التي نحتوها عن ولادة السنّة في التراث

والتاريخ الإسلاميين وفقاً لعنصرين:

أ ـ التحليل الأناسي (الأنثروبولوجي) والعلم اجتماعي (السيسيولوجي) لتلك الحقبة وتلك الشعوب التي عاشت في تلك الفترة.

ب ـ بعض النصوص التاريخية التي استوقفتهم، مثل حديث الإمام علي لابن عباس عن عدم الاحتجاج بالكتاب وغيره.

وقد سيطرت على دراسة المستشرقين هنا طريقة العرض المنظم لصورة متناسقة، لكنّ مشكلتها أنها افتقدت دوماً إلى وثائق تاريخية مؤكّدة، والشواهد التاريخية القليلة التي استندوا إليها لم تثبت تاريخياً، وحتى لو ثبتت لم يكن للمستشرق أن يعتمد عليها في بحثه التاريخي؛ لأنه إذا كان المسلمون قد صنعوا فكرة السنّة لدوافع متعدّدة، فإن نصّ الإمام علي المتقدّم يجب أن يقع في سياق الاختلاق الإسلامي للحديث تأكيداً لمرجعية السنّة، فكيف صار هذا الحديث مستنداً تاريخياً للصورة الاستشراقية؟!

وإذا كان المستشرقون لا يثقون بالمنقولات التاريخية عن تلك الحقبة كما صرّحوا مراراً، فكيف تمكّنت مجموعة قليلة جداً من الوثائق التاريخية أن تلعب دوراً أساسياً في تكوين صورة شاملة عن المشهد التاريخي الواسع لولادة فكرة السنّة؟

ولنتجاوز هذه القضية إلى الجهاز التحليلي الأول الذي استخدموه، إنّ هذا الجهاز ممتاز جداً وقادر على أن يقدّم لنا معلومات وفيرة للغاية، لكن ليس من حقّه تجاهل الدافع الديني لمجتمع حديث الولادة تحكمه العواطف الدينية؛ فعندما تولد الثورات الكبرى وتظهر الديانات يغلب على الجيل الأول طابع الصدق والتفاني؛ لأنّ الثورات الروحية تأتي مليئةً بالعواطف الجيّاشة الصادقة، سواء كانت واعية أم

غير واعية، وإذا كان هذا هو أحد العناصر المحرّكة، بعيداً عن المال والسلطة، لا أقل حتى معركة بدر في المدينة، فهذا يفترض إدخال تأثير النص الديني في الحسبان، وعندما نرجع إلى القرآن الذي يركّز مفهوم النبي والاقتداء بالنبي واتباع النبي وغير ذلك، يلزمنا حينئذٍ أن نضع احتمالاً حقيقياً في أن يكون الله نفسه ـ وبحسب رأي المستشرقين: النبي نفسه ـ قد ركّز في القرآن قدسية النبي، وولادة القدسية في جوّ مليء بالعواطف الجياشة في لحظات انتقالية لجماعة مقموعة محاربة من جميع الأطراف، كما تحكي معركة الأحزاب، يساعد ـ حتى وفق معايير التحليل الاستشراقية ـ على ولادة مبكرة لمفهوم قدسية الفرد؛ لأنّ الأمة الجديدة كانت تقوم على خطوته ودعوته وادّعائه، فمركزية الفرد تسمح هنا في هذا المناخ بولادة المقدّس في شخصية النبي.

ونحن لا نريد هنا إثبات ما نقول، بقدر ما نريد تقديم فرضيات منطقية بديلة انسجاماً مع المنهج الذي استخدمه المستشرقون أنفسهم.

ثانياً: لا أظنّ أنّ أحداً من المسلمين يختلف مع المستشرقين في أنّ السياسة والمذهبيات والوقائع الحادثة.. لعبت دوراً في قضية السنّة، إلا أنّ نقطة الخلاف مع المستشرق تكمن في الانتقال من البعض إلى الكل، فعندما وقع الخلاف الأوّل بين المسلمين حول قضية الخلافة وحروب مانعي الزكاة ثم أزمة عثمان بن عفان، ثم الحروب في العصر الأموي... عندما حدث هذا كلّه كان الصحابة أيضاً بحاجة إلى مستندات لدعم مواقفهم في الانقسام الذي حصل بينهم عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، فإذا كانت هناك ضرورة دعت المسلمين لفرض مرجعية النبي، فإنّ هذه الضرورة يمكن أن نتصوّرها أيضاً في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل وبدايات الدولة الأموية،

وفي هذه الفترة كان نقلة الحديث في الغالب هم الصحابة، ونحن نسأل إذا اختلق بعض هؤلاء أحاديث لدعم مواقفهم فهل كان النبيﷺ صامتاً طيلة حياته معهم؟ ألم يصادف أن تحدّث في خطب الجمعة وفي المسجد وفي المناسبات المختلفة مثل الحج والحروب والغزوات؟ أليس من المنطقي افتراض أن المسلمين الفاتحين احتاجوا إلى نصوصه في فتوحاتهم؟ وأليس من المنطقي أن يكون النبي وهو زعيم الجماعة الجديدة قد قال شيئاً عن علاقات أبناء هذه الجماعة ببعضهم؟ ألم يقم المسلمون بعد النبي الصلاة والحج والزكاة والجهاد والأمر بالمعروف و.. هل يمكن ـ وهذه عبادات دينية يتوقع من النبي أن يتكلّم فيها ـ أن لا يكون لنبيّ كلام في هذا الأمر يستفيدون منه في هذه الأفعال أو أفعال وعادات جرى عليها ثم اتبعوه فيها؟

إنّ هناك فرقاً بين أن يكون للنبي سنّة عمل بها المسلمون وتناقلوها واحتجّوا بها على بعضهم وبين أن يكون صامتاً كأنه لا كلام له ولا دوافع أيضاً لنقل كلامه في الأمة المؤمنة الجديدة.

إن الافتراض الأكثر منطقية هو أنّ النبي كانت تصدر عنه كلمات ومواقف وأفعال وعادات، وأنّ المسلمين كانوا يتبعون ولو بعضها، وأنّ هذا الأمر ـ أي وجود مرجعية للنبي ـ هو الذي سمح لبعض المسلمين فيما بعد باستغلال هذه المرجعية للتقوّل عليها، أما لو لم تكن هذه المرجعية من أساسها ولم يعرف المسلمون الأوائل شيئاً عنها لكان لابد من حدوث نزاع بينهم في أصل الاستناد إلى سنّة النبي في عصر الصحابة، الأمر الذي لا توفره لنا الوثائق التاريخية. وحتى الخلفاء الذين قيل بأنّهم منعوا تدوين الحديث لم يقل أحد منهم بأنّ كل ما قاله أو فعله النبي لا

قيمة له، بل إنما تعرّضوا لكثرة الحديث تارةً وللتدوين تارة أخرى، فلو كان الخلاف حول أصل القيمة التي تأخذها السنّة لوجدنا نزاعاً من نوع آخر، وقد احتفظ المسلمون بالخلاف الذي شهدته تلك الحقبة ونقلوا منع التدوين رغم اعتقادهم بالتدوين في القرن الثاني، لكنّ أحداً منهم ـ سوى في نصوص قليلة للغاية لا يجدر جعلها مصدراً تاريخياً ـ لم يناقش في أصل قيمة السنّة النبوية.

ثالثاً: إنّ مقولة أنّ الشافعي هو مؤسّس السنّة في التراث الإسلامي، والتي طرحها المستشرقون والكثير من الباحثين المتأخرين في العالم العربي والإسلامي تحوي خطأً واضحاً؛ فهناك فرق بين التأسيس النظري لمقولةٍ ما والاقتناع الوجداني غير المنظّر له لهذه المقولة، وتاريخ الفكر قائم على ذلك، فالعمل بالظهورات اللفظية سنّة قائمة، لكنّ نظرية حجية الظهور فكرة متأخرة، وهكذا الحال في نظرية حجية خبر الواحد عند من يقول بها، فاذا كان الشافعي أوّل من طرح نظرية السنّة وأقام عليها الأدلة والأفكار فهذا لا يعني غياب هذه النظرية في الوعي الإسلامي قبل ذلك، وإلا فكيف نفسّر مثل كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) والذي كتبه قبل أن يظهر اسم الشافعي في الحياة العلمية للمسلمين؟ وما معنى موقف الأحناف (وهم سابقون على الشافعي) في القرن الثاني من الحديث، وهو موقف متشدّد؟ فلو لم تكن فكرة مرجعية السنّة والحديث قد ظهرت لم يكن هناك من تفسير لهذه الظواهر الواسعة المهتمّة بالحديث بحيث يقع الخلاف بينها في حجية المنقول وعدم حجيته لا حجية أصل السنّة الواقعية.

بل إن نفس منع تدوين الحديث في القرن الأوّل ـ بناءً على صحّته ـ شاهد على أنّ هناك تياراً ـ على الأقل ـ كان يتجه إلى التدوين، وهو مؤشر على اعتبار السنّة في الوعي الإسلامي الأول ـ في الجملة ـ مرجعاً يستحقّ أن يدوّن.

وعليه، فمرحلة الوجود شيء، ومرحلة بناء نظرية لما هو موجود شيء آخر.

٢.٤. نظرية ظهور الأسانيد في القرن الثاني الهجري

يذهب بعض المستشرقين من أمثال روبسون إلى أنّ المسلمين في القرن الهجري الأول عندما كانوا يتحدّثون عن النبي وأقواله وأفعاله لم يكونوا يذكرون السند، ولم تكن فكرة السند لتشغل بالهم، بل كانوا ينسبون ذلك مباشرةً إلى النبي، كأيّ قصّة تاريخية يجري الحديث عنها.

ولما تطوّرت الأوضاع في القرن الثاني الهجري، ظهرت فكرة الإسناد، كي يؤكّد الجميع أنّ ما عندهم معلوم النسبة للنبي، وأنّهم لم يختلقوا ذلك، فمن الطبيعي أنه عندما لا يكون هناك من يناقش في أمر ما أن يطرح صاحب هذا الأمر أمره بلا دليل؛ لأنّ المناخ العام مهيأ لتقبّل الفكرة، لكن عندما يتم إخضاع ما يقوله للبحث والنقاش ويظهر خصوم له ومعارضون.. يضطر للجوء إلى الأدلّة والبراهين ويخوض في الوسائل التي تثبت ما يقول.

هذا بالضبط ما حصل مع المسلمين، فبعد اشتداد الخلاف بينهم وظهور الفرق وأهل المقالات، عمد كل فريق لإثبات ما يقوله لوضع السند المصحّح لادّعائه، فولدت الأسانيد وصار الفريق الأول يذكر سلسلة السند ليؤكّد أنه وصله هذا الخبر عن النبي بشكل موثوق، وكذلك فعل الفريق الثاني والثالث، وهكذا..

وبهذه الطريقة هيمنت فكرة الإسناد على الحديث عند المسلمين، وصار معياراً كبيراً يتمّ اللجوء إليه لوزن الأحاديث، لتتطوّر بعد ذلك مع علم الحديث والجرح والتعديل تطوّراً مذهلاً.

ويشير جولدتسيهر هنا إلى نقطة هامة تتعلّق ببُنية الحديث، حيث يرى أنّ

الأحاديث الصحيحة لا تختلف عن غيرها في مكوّناتها الدلالية والأدبية، فالإسناد لا يغيّر شيئاً، فعندما نواجه حديثاً صحيح الإسناد ثم نأخذ حديثاً آخر مطعوناً فيه، لا نجد في متن الحديثين أيّ اختلاف، إذ يغلب على الجميع طابع واحد، وهو وجود مشكلة ما جاء الحديث ليقرّر قاعدة أو جواباً يتصل بهذه المشكلة، وذلك أكثر من أن يكون الحديث مشتملاً على حقيقة تاريخية حيادية، فلو كان هناك حديث صحيح واقعاً لظهر اختلاف في تركيبة الأحاديث الصحيحة وغيرها، وهو أمر لا نجد أنّ علم السند يوفّره لنا.

ويلفت جوينبيل هنا إلى أنّ هذه الأحاديث ورواتها كانت محلّ جدل وتساؤل كبيرين في الفترة الأولى، ويمثل لذلك بالراوية المشهور أبي هريرة، فهذا الرجل كان مورد نقد شديد، والثقة به كانت محلّ جدل عنيف بين كثير من الناس في عصره، لكنّ مرور الأيام كرّس هذه الأحاديث التي اختلقتها المنازعات بين المسلمين، وتحوّلت عند الأجيال اللاحقة أمراً مسلّماً، وشيئاً فشيئاً بدأ تصحيح الأحاديث وتحوّلها إلى مرجع ليستند إليه المسلمون، وبالرغم من التعارض بينها شديداً لأنها تنتمي إلى تيارات مختلفة متصارعة إلا أن العلماء المسلمين ذلّلوا العقبات أمام تفتيت أشكال المعارضة الموجودة بينها، واستطاعوا أن يروها في غاية التجانس، وبعد أن كان المسيطر هو الموقف المتشدّد من الحديث ونقده صار المهيمن هو الأخذ والتسليم للروايات، وصار لا يجوز نقد الحديث إلا بعد اليأس التام عن تأويله بشتى أنواع التأويل.

ويقدّم جوينبيل تفسيراً متصلاً، فيرى أنّ السبب في صيرورة الكتب الستّة عند أهل السنّة مقدّسةً معتمدة ـ لاسيما الصحيحين منها ـ لا يرجع إلى الدقّة ونحو

ذلك، إنه يدلّنا على سبب آخر برأيه، وهو أنّ هذه الكتب احتوت الأفكار المتّفق عليها في القرن الثالث الهجري بين الفرق السنيّة، وكان الاتجاه العام يميل إلى جمع الأحاديث التي حازت قبولاً عاماً عند الغالبية في ذلك العصر، فليس الأمر مسألة اتباع لأفكار البخاري وجهوده الحديثية بقدر ما كان اتّباعاً لرغبة في جمع ما اتفق المؤمنون في ذلك العهد على قبوله من الأحاديث المروية[١].

إنّ هذا التفسير الوضعي لمقبولية هذه الكتب يعيد إلى ذهننا ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أنّ الشافعية هم الذين روّجوا لصحيح البخاري بجهود كانت تهدف لسيطرة مذهبهم الفقهي على العالم الإسلامي.

وفي سياق تطوّر الحديث التفت المستشرقون إلى قضية الوضع في الحديث، وأثاروا حول نصوص العرض على الكتاب استفهامات، فذهب جولدتسيهر إلى أنّ مثل هذه الأحاديث جيء بها كي تؤمّن شرعيةً وتغطيةً للوضع في مجال الأخلاق وما ينفع الناس ويجعل أمرهم مستقيماً، ولهذا نجد أنه ظهر تساهل في حديث الأخلاق والفضائل في الأعمال أكبر بكثير من الجانب الفقهي[٢].

وتدخل في عملية الريبة في الحديث وأنّ الأسانيد جيء بها فيما بعد.. الأساليب الصياغية للحديث النبوي، حيث يذهب روبسون إلى أنّ أسلوب التفصيل بعد الإجمال من الأساليب التعليمية التي ظهرت فيما بعد، ثم لما نسب الحديث إلى النبي استخدم الرواة الأسلوب المعاصر لهم، ويمثل لذلك بمثل أن يقول النبي: بني الإسلام على خمس: الصلاة و..؛ إنّ هذا التفصيل بعد الإجمال شكلٌ من أشكال

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ٧: ٣٣٥ ـ ٣٣٧، ٣٤٢ (مادة: الحديث).

(٢) انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام: ٤٦ ـ ٤٧.

صياغة الحديث تتناسب مع الفترات اللاحقة، وهذا يكشف عن مدى الوضع في الحديث ويقلّص من فرص الوثوق بالأسانيد أيضاً.

بل يستمرّ جيمس روبسون في محاولته تحليل صياغة الأحاديث، فيرى أنّ أسلوب السؤال والجواب أسلوب متأخّر عن العصر الأوّل، إنه يشكّك في أن يتجه الناس إلى سؤال الصحابة عن شؤون الدين أو النبي، ويرى أنّ أحداثاً قليلة ربما تكون حصلت ومن المستحيل اكتشافها، أما أن هذا الأمر كان ظاهرة فهو أمر مرفوض عنده.

إن الروايات في نظر أمثال روبسون تعبير عن رفض بعض التصرفات أو العادات التي كانت عليها بعض الأقاليم الإسلامية آنذاك، فأريد تغييرها، فجيء بالسند لتنسب الأمور إلى النبي لتكون هناك القدرة على الرفض والتغيير.

وانسجاماً مع نظريته في تأخر الفقه الإسلامي ظهوراً وخروجه عن النطاق الديني، يذهب جوزيف شاخت إلى أنّه يصعب التأكّد من الروايات الواردة في الفقه كلّها، وهذا يعني أيضاً أنّ كل تلك الأسانيد التي نسجت لهذه الروايات لا تعبّر عن شيء.

وهكذا الحال عند يطرح وليام جراهام فكرة أنّ الصحابة لم يميّزوا بين الحديث النبوي والحديث القدسي، فنسبوا أحدهما إلى الآخر، فينسبون أحياناً هذا لذاك، وأحياناً أخرى ذاك لهذا، والملفت اعتقاده بأنّ نسبة الأحاديث القدسية لله تعالى جاءت في القرن السابع الهجري، الأمر الذي يطيح بكل منظومات الأسانيد والمتون في الحديث النبوي.

جوزيف شاخت ونظرية القذف الخلفي

هذا المركّب الكبير من الأفكار التي طرحها المستشرقون وما يزالون، ساقت إلى

تكوين شاخت نظرية القذف الخلفي (Projecting Back) التي اعتقد من خلالها أنه توصّل إلى اكتشاف تاريخ اختلاق الإسناد.

لقد بدت هذه النظرية عظيمة الأهمية عند المستشرقين، وقد تابع فيها شاخت أعمال من سبقه مثل مارجليوث وجولدتسيهر في تطوّر السنة والحديث، لكنّه وقبل تأليف (أصول الشريعة المحمدية) عكف على دراسة الأسانيد ليطرح نظريته الواسعة فيها، لتؤسّس لمرحلة في دراسات الاستشراق للإسلام، وهي تقول: إن الطبقتين اللتين سبقتا الشافعي (٢٠٤هـ) كانت تنسب الأحاديث إلى الصحابة والتابعين، وكان من النادر نسبتها إلى الرسول نفسه، وهذا يعني تاريخياً تقدّم الإسناد والنسبة إلى الصحابة والتابعين عليه بالنسبة للرسول.

معنى هذا الكلام أنّ العلوم الإسلامية الأولى كالفقه لم تولد من رحم الحديث ـ كما يقال ـ وإنما من رحم الأفكار والعادات والأعراف والتوجّهات التي عرفتها الأجيال بعد النبي، ففي البداية كان الفقه وليد الأوضاع الجديدة ونتيجاً للمجهود البشري، ثم نسب إلى الصحابة والتابعين، ثم في القرن الثاني الهجري بدأ ينسب إلى الرسول، وهذا يعني أنّ النسبة للنبي وتكوّن الإسناد وتطوّره قد مرّا بمراحل تدريجية، ويرجع شاخت ولادة اختلاق الأحاديث إلى بداية القرن الهجري الثاني أو على أبعد تقدير القرن الأول.

وفي البداية كان الإسناد عمليةً بسيطة، لكن سرعان ما تطوّر، ولهذا يرى شاخت أنّه كلّما كان الإسناد متصلاً منظّماً جيداً عنى ذلك أنّ هذا السند هو وليد الفترة المتأخرة التي تطوّر فيها الإسناد وانتظم.

وتعني نظرية شاخت بهذا التسلسل الذي تقوم عليه أن قوّة الإسناد دليل

الوضع المتأخّر بخلاف ضعفه، وأنّ تعدّد الأسانيد لتنتهي عند نقطة مشتركة ليس عنصر قوّة، بل هو بالضبط الذي يكشف لنا أنّ منشأ الوضع جاء من القاسم المشترك بين الأسانيد، أو على الأقل جرى استغلال هذا الاسم لجعله مصدر الحديث.

لقد أراد شاخت من هذا كلّه أن يجعل التقدّم الفقهي في بداياته بمعزل عن تقدّم الحديث، لقد كان يذهب إلى أن المحدّثين جاؤوا لمواجهة الفقهاء، ولهذا يرى شاخت أنّ أي حديث يراد اكتشاف وضعه يجب مراجعة كتب الفقهاء فيه، فإن لم يعتمدوا عليه دلّ ذلك على وضع المحدّثين له في مواجهة اجتهادات الفقهاء.

ورغم اهتمامه بحديث الفقه، لكنه يعرّج على الأحاديث العقائدية، فيرصد رسالة الحسن البصري في العقائد ويجدها خاليةً من الحديث، فيستنتج أنّ أحاديث العقائد ظهرت متأخّرةً عن زمان الحسن البصري أيضاً.

وفي سياق بيانه ـ عبر المثال والتطبيق ـ لنظرية اكتشاف مركز الوضع في الأسانيد، يقول شاخت بأنّ الجزء العلوي من الأسانيد غير صحيح، بينما الجزء السفلي صحيح تماماً، ويتمّ اكتشاف محور هذه النظرية عبر البحث في السند، إننا سنجد أنّ هناك شخصاً واحداً وقع في السند وأنّ هذا الشخص هو محور الحديث، وأنّ الذين وقعوا قبله في الجزء العلوي من السند وصولاً حتى الرسول كلّهم لا وجود لهم في التحديث، أي لم يحدّثوا بذلك إطلاقاً.

وقد استند شاخت في ذلك إلى أنموذج قدّمه من كتاب (اختلاف الحديث[١]) للشافعي رأى فيه أنّ راوياً يدعى عمرو بن أبي عمرو، يمثل الراوي المشترك الذي

---

(١) اختلاف الحديث: ٥٤٤.

صنع هذا الحديث.

والحديث كالتالي:

الرسول

جابر

رجل من بني سلمة المطلب

عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب

عبد العزيز بن محمد إبراهيم بن محمد سليمان بن بلال

رجل مجهول

الشافعي

يقول شاخت: إنّ مركز الوضع في هذا الحديث هو عمرو بن أبي عمرو؛ إذ لا يمكن أن يكون قد تردّد بين مولاه المطلب وبين رجل مجهول من بني سلمة.

وعلى مسير شاخت، يحاول كايتاني أن يكتشف منشأ ظهور الأسانيد فيقوم بمراجعة الكتب الأقدم، ويرى أن أقدم مصدر قام بجمع الأحاديث يرجع إلى عروة (٩٤هـ)، وعندما ننظر فيما يذكره أمثال الطبري نقلاً عن عروة نجده أنه لا إسناد له ولا ذكر لمصدر كلامه، وعندما ننظر في أعمال ابن إسحاق (١٥١هـ) نجد أنّ السند كان قد ظهر، وبهذا نكتشف أن ظهور الأسانيد كان في القرن الثاني الهجري (بين ٩٤ و ١٥١هـ)، وأنّ الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة اليوم قد تمّ اختلاقه في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ويسير شبرنجر في هذا الطريق، فيرى أنّ الكتابات التي تركها عروة لعبد الملك (٨٠هـ) كانت خاليةً من الأسانيد، وهذا يعني أنّ ما نسب إليه من الأسانيد هو

ظاهرة متأخرة.

لقد حظيت نظرية شاخت هذه بترحيب واسع في الأوساط الغربية وتوقّع لها غير واحد ـ مثل مونتغمري وات ـ أن تلقى قبولاً، ورغم أنّ روبسون انتقد بعض جوانب هذه النظرية، إلا أنه أبدى إعجابه بالرؤية النقدية التي حملها شاخت في دراسته هذه. أما «جب» فقال بأنها ستصبح أساساً للدراسات الغربية، كما قام كل من جون بورتون (١٩٩١م) ونورمان كولدر (١٩٩٣م) بتبنّي هذه النظرية بشكل تام تقريباً. بل قد تأثر بعض المسلمين بهذه النظرية، مثل فضل الرحمن وعبد القادر شريف وقبلوا بمبادئها العامّة، مع انتقادهم بعض خيوطها.

ملاحظات على نظرية الوضع وظهور الأسانيد

كانت ردود الأفعال إزاء نظريات شاخت وكايتاني وشبرنجر مختلفة، والمناقشات متنوّعة، ويمكن هنا الحديث عن بعض التعليقات:

أولاً: المشكلة الأساسية في الاستناد إلى عروة أنّ تأليفاته لم تصلنا بشكل مستقلّ، وكلّ ما توفر لدينا حول أعماله ليس سوى اقتباسات تناثرت في كلمات اللاحقين، وهذا يعني أنّ المقتبسين يمكن أن يكونوا قد ساهموا في الأمر، فحيث وجدوا أنّ الواسطة بين عروة والنبي ستكون واحداً من الصحابة في الغالب؛ لقربه من عصر النبي، لم يروا ضرورة لذكر الأسماء ما دام الصحابة في تصوّرهم عدولاً[1].

ثانياً: لقد جاءت رواية كتاب عروة في مصادر متعدّدة، منهم الإمام الزهري، وعندما نراجع ما ينقله الزهري عنه، نجد ذكراً للإسناد من جانب عروة، أحياناً بإسناد منفرد وأخرى بإسناد مزدوج، وهذا يؤكّد أنّ عروة استعمل الإسناد، خلافاً

---

(١) الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي ٢: ٣٩٣.

لما يدّعيه شبرنجر وكايتاني[١].

ثالثاً: ما كتبه هوروفتس في نقده على دراسة هذين المستشرقين حول ظهور الأسانيد، حيث طالب بالتمييز بين حالة الشخص عندما يكتب لشخص آخر، مثل حالة عروة في رسالته التي كتبها لعبد الملك بن مروان، حيث لا ضرورة لذكر الأسانيد، وحالته عندما يكتب في وسط علمي يخاطب فيه العلماء والمثقّفين، مقرّاً بأنّ دراسة مستوعبة لأعمال عروة تدلّ على أنه استخدم الإسناد، ولهذا يرجّح هوروفتس بأن يكون الإسناد قد بدأ في الثلث الثالث من القرن الأول الهجري[٢].

رابعاً: يسجّل روبسون ملاحظةً على شاخت، فيرى أنّ اعتقاده بأنّ نظام الأسانيد جاء نتيجة الاختلافات الحزبية بين المسلمين، فأراد كل واحد أن يقدّم مذهبه وتصوّراته الفقهية بشكل مسند ومستدلّ فاخترعوا نظام السند.. إنّ هذه الصورة يمكن أن تنجح مع المشهد الفقهي الذي كان يمرّ على الدوام بمتغيّرات، أما سائر المشاهد في الثقافة الإسلامية فلم تكن على هذه الحال، فالتعميم الذي مارسه شاخت في حقّ الأسانيد لم يكن دقيقاً[٣].

وكأن روبسون يريد أن يقول بأنّ النزاعات الإسلامية تركّزت في علمي الفقه والكلام لا غيرها من العلوم، مع أنّ الحديث يستوعب مساحةً أكبر من ذلك بكثير.

خامساً: سنأخذ بافتراض شاخت أنّ المحدثين جاؤوا في البداية في مواجهة الفقهاء، وأنّ الفقه بمراحله الأولى لم يكن يعرف حجيّة هذه الأحاديث، ونسأل:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩٤.

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نجد في أعمال الفقهاء القديمة الكثير من موارد الاستناد إلى النبي محمد صلى الله عليه وآله؟! وحتى لو ترك فقيهٌ ما حديثاً ولم يذكره، كيف نعرف أنّ هذا الحديث موضوع؟! فكما يمكن أن يكون هذا الفقيه بحسب وجهة نظره قد تجاهل هذا الحديث، كذا يمكن أن يكون المحدّث صادقاً في نقله[1]، إذن كيف جعل موقف الفقيه معياراً؟!

سادساً: ثمة ملاحظة تستحقّ التأمل والتفكير سجلها الدكتور الأعظمي وتقوم على إشكاليّة اختيار الموادّ المدروسة في المنهج الاستشراقي، فإنّ أغلب هذه المواد التي بنى المستشرقون قراءاتهم عليها يرجع إلى كتب السيرة لا الحديث، وهناك في الأصل خلاف في وجهات النظر بين المستشرقين في عملية الدمج والفصل بين السير والحديث، فلامانس وروبسون يذهبان إلى وحدة السيرة والحديث، أما هوروفتس فيفصل بينهما ويراهما مصدرين متميّزين.

والحقّ ـ من وجهة نظر الأعظمي ـ هو الفصل، ففي كتب الحديث يمكن ذكر حديثين معاً يحملان موضوعين مختلفين، بحيث يذكر الأول ثم يذكر الثاني، أما في كتب السيرة فهناك حاجة لتسلسل القصص والأحداث، ولهذا كان كتّاب السيرة مضطرّين أحياناً لجمع الروايات المتعدّدة ومزج بعضها ببعض لإخراج حادثة متكاملة، ولو لاحظنا بعض كتّاب السيرة ممّن صنف في الحديث سنجد أنه في الحديث التزم بالمنهج الصارم عند المحدّثين في الحديث ولم يقم بما فعله في كتب السيرة[2]، وهكذا نجد أن طريقة كتّاب السيرة تقوم على حذف السند تارة وذكره أخرى، وذكره مبتوراً في موضع ثالث[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٤.

وعلى المنوال عينه اعتماد كتب الفقه مصدراً لدراسة الأحاديث فيما المطلوب أخذ كتب الحديث مصدراً[(١)].

سابعاً: إنّ الشاهد الذي أتى به شاخت لانتشار الحديث، ونظريّته في تحديد مركز الوضع، يعاني من مشاكل:

أ ـ لم يأت شاخت سوى بمثال واحد من كتاب «اختلاف الحديث» للشافعي، فكيف يمكن بناءً على مصدر واحد وحالة واحدة الخروج باستنتاج عام شامل حول نظريةٍ بهذا الحجم تطال عشرات الآلاف من الأحاديث عند المسلمين؟!

ب ـ إنّ مجرد اشتراك شخص في أن يروي عنه جماعة لا يدلّ على أنّه مركز الوضع، فقد يكون الواضع شخصاً فوقه في السند، وقد يكون صادقاً، كما لو أنه كان شيخاً معروفاً يلقي الأحاديث على الآخرين فيسمع منه عدّة أشخاص ثم يتفرّقون في البلدان فينقلون عنه، أو قد يكونوا أخذوا كتابه ثم تداولوه باسمه لا باسم كتابه ـ كما يشير الأعظمي ـ فأيّ ضير في ذلك كلّه؟!

ج ـ إنّ السند الذي أتى به جوزيف شاخت له ثلاث طرق إلى عمرو بن أبي عمرو، إثنان منها ينقلان عنه عن المطلب، والثالث ينقل عنه عن رجل من بني سلمة، وهنا كما يمكن أن يكون عمرو بن أبي عمرو قد نسي فخلط السند أو وضع الحديث، يمكن أن يكون الراوي عن عمرو في الطريق الثالث ـ وهو عبد العزيز بن محمد ـ قد سها أو نسي أو وضع الحديث من حيث السند، فلا دليل هنا على أنّ مركز الوضع هو عمرو بن أبي عمرو.

د ـ إنّ تردّد اسم من روى عنه عمرو بن أبي عمرو لا يدلّ على وضع عمرو

(١) المصدر نفسه: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

للحديث؛ إذ من الممكن أنّ عمرواً قد سمع هذا الحديث من رجل من بني سلمة وهو لا يعرفه، فنقله إلى شخص، ثم نقل ذلك الشخص الحديث إلى الشافعي، وبعد فترة سمع عمرو بن أبي عمرو الحديث نفسه من المطلب، فرأى أنّه بدل أن ينسب من الآن فصاعداً هذا الحديث إلى رجل نسي اسمه أو لا يعرفه من الأساس إلا أنّه من بني سلمة، صار ينسبه إلى المطلب، وهذا أمر طبيعي جداً، فذكر السند الجديد إلى شخصين آخرين ونقلا الخبر بحيث وصل أيضاً إلى الشافعي، فأيّ دلالة في السند على أنّ عمرواً هو مركز الوضع؟!

ثامناً: إنّ تشابه بنية الأحاديث التامة السند وغيرها لا يدلّ على انعدام قيمة الإسناد كما يريد جولدتسيهر؛ لأنّ غاية ما يعني ذلك أنّ الوضاعين تمكّنوا بجدارة عالية من صنع أحاديث متماسكة في كثير من الأحيان، لكن هذا لا يعني أن كلّ الأحاديث موضوعة؛ إذ من الممكن أنّ الوضّاعين شاهدوا نمط الأحاديث الصحيحة فعملوا على نحت نماذج مشابهة لها كي يتمكّنوا عبر ذلك من النفوذ في الوعي الإسلامي، وهناك فرق بين أن تقول: إنّ تشابه المتون دليل الوضع في الجميع، وبين أن تقول: إنّ تشابهها دليل الوضع في بعضها أو دليل عدم إمكان استخدام الجانب الدلالي والبياني لها لاكتشاف الصحيح من الموضوع، ودعوى جولدتسيهر هي الأوّل لا الثاني.

تاسعاً: نحن نوافق جوينبيل على أنّ هناك ظاهرة تحويل المختلف فيه من الرواة والأحاديث إلى متفق عليه في التراث الإسلامي عموماً بمرور الزمان؛ فكثير من الرواة كانوا من المختلف فيهم وصاروا اليوم مقدّسات، كما نتفق معه في حجم خطورة ظاهرة التعارض والاختلاف في الأحاديث وأن كثيراً من أشكال التذليل وحلّ التعارض لم تكن علمية بقدر ما كانت أيديولوجية، لكن هذا لا يعني ما أراد

المستشرقون تحقيقه؛ وذلك:

أ ـ إنّ نظرية اختلاف الحديث تطوّرت تطوّراً كبيراً في العصور اللاحقة ونظّمت تنظيماً علمياً دقيقاً، بحيث تمّ نقد الطرق القديمة البدائية للتوفيق بين النصوص واستبدالها بطرق أكثر علميةً، وعلى سبيل المثال كانت طريقة القدماء ـ مثل الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» ـ تقوم على قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، بالتفسير الإفراطي لهذه القاعدة، وقد تركت هذه القاعدة ـ المنطوقة وغير المنطوقة ـ تأثيراً واسعاً على ولادة حركة أيديولوجية موجّهة لتذليل العقبات بهدف رفع أشكال التعارض والحيلولة دون هدر النصوص وخسارتها، إلا أن تطوّر الدراسات الأصولية والحديثية أدّى بالعلماء إلى طرح هذه القاعدة نفسها أو إعادة إنتاج تفسير لها يبديها أكثر منطقيةً، وقد كان من المفترض بالمستشرقين ـ ولاسيما شاخت المتخصّص بأصول الفقه الإسلامي ـ أن يطالع تطوّرات مباحث التعارض في أصول الفقه الشيعي مثلاً، ليرى كيف أنّ هذه القاعدة لم تعد مقبولة، وأنّ العلماء ميّزوا بين ما سمّوه: الجمع والتوفيق التبرّعي، والجمع والتوفيق العرفي والعقلائي.

ب ـ إنّ مجرّد وجود اختلاف سابقاً حول شخصيةٍ ما لا يعني بالضرورة اتخاذ موقف سلبي من هذه الشخصية بالنسبة إلينا اليوم، فقد كان يفترض بالمستشرقين أن يأخذوا بعين الاعتبار ظواهر الحسد والمناكفات آنذاك، ويدركوا أنّ نجاح شخص سيجعله عرضةً لخصومات عديدة تريد النيل منه، وحتى أصدق الناس هناك من يطعن فيه، فلا يصحّ أخذ الجميع بسلّة واحدة، وقد ذكر الوحيد البهبهاني في أبحاثه الرجاليّة أنّ الكثير من الروايات الجارحة بالرواة ترجع إلى هذا الأمر، وهو احتمال معقول جدّاً لاسيما وفق المنطق الوضعي والمادي الذي يتبنّاه أغلب

المستشرقين عادةً، فكيف تلاشى هذا الاحتمال في تفسير هذا الحدث؟!

عاشراً: إنّ تفسير جولدتسيهر لنصوص العرض على الكتاب على أنها صنيعة الزهاد والمؤمنين بهدف تأمين غطاء للوضع في مجال الأخلاق والآداب والاستقامة.. دعوى بلا دليل، بل الأنسب ـ لو أنّ هذه الأحاديث كانت موضوعة ـ أن تكون من صنع نقّاد السنّة، وهذا بالضبط التفسير السنّي لهذه الأحاديث، فقد نظر علماء أهل السنة لها متّخذين منها موقف الشك والارتياب بل حكم بعضهم بوضعها من جانب من يرفض الحديث لا من طرف المؤيّدين له، وقد حقّق المتأخرون من علماء الأصول أنّ الترجيح بموافقة الكتاب وكذلك طرح مخالف الكتاب يمكن تخريجه وفق البناءات العقلائية أيضاً حتى لو لم ترد نصوص في هذا المضمار، فلماذا نعتبر أنّ أخبار العرض على الكتاب منحولةً بدل أن تكون تفسيراً عقلائياً للتعامل مع الحديث، ومن ثَمّ نتخذ منها موقفاً إيجابياً؟!

هذا التفسير بنظرنا يظلّ هو الأقرب؛ لأنّ هذه الأحاديث لا تقف لصالح الوضاعين بعد أن نضع أمامهم معياراً صارماً توزن به أحاديثهم، إنّ هذه النصوص لو صدرت من النبي تعني أنه يريد وضع حدّ لحركة الكذب عليه باستخدام منهج نقد المتن، وهذا أمر معقول جداً، فكيف نجعل الوضّاعين هم الذين اختلقوا هذه الأحاديث بهدف الترويج للروايات الأخلاقية؟! إن هذا التفسير يظلّ ناقصاً، وإن كان معقولاً في حدّ ذاته.

حادي عشر: لست أدري أيّ مشكلة تكمن في أسلوب التفصيل بعد الإجمال؟! وكيف عرفنا أنّ هذا الأسلوب لم يكن معروفاً في العصر الأول، مع أنه أسلوب عربي بليغ وجميل؟! لم يقدّم روبسون أيّ دليل على مستوى تاريخي يثبت هذا الأمر، فبدل أن يجعل عشرات الأحاديث وربما المئات المبثوثة في مصادر المسلمين دليلاً

تاريخياً على وجود هذا النوع من البيان في العصر النبوي اعتمد على فرضيّة شكّية غير مبرهن عليها لينسف كل هذه النصوص!![1].

وحتى ظاهرة سؤال الصحابة، وطريقة السؤال والجواب التي اعتبرها روبسون متأخرةً عن القرن الأول الهجري لا نجد أنّ منطق الأشياء ينفيها، فعندما ينتشر الدين في بقاع جديدة ويدخل الناس فيه ويتعلّقون بالنبي الجديد من الطبيعي أن يسألوا عما حصل مع النبي في مكّة والمدينة، وإذا كانوا ملتزمين بالدين فمن الطبيعي أن يسألوا عن دينهم، فلماذا لا تكون هذه المبرّرات المنطقيّة هي المصحّح لوجود طريقة السؤال والجواب في القرن الهجري الأوّل؟!

نعم، فنحن نوافق على الدخول في ممارسة داخلية في النصوص لنقد نصّ هنا وآخر هناك، مهما بلغ عدد هذه النصوص المنتقدة، لنثبت أنّ هذه الصيغة أو تلك أو هذا الأسلوب أو ذاك أو هذا المضمون أو ذاك يبعد صدوره في العصر الأول، لكن هذا لا يعني اتخاذ موقف عام؛ فإنّ جميع المسلمين متفقون على وجود وضع في الأحاديث.

٣.٤. الحديث عند المسلمين بين نقد السند ونقد المتن

أقرّ المستشرقون بأنّ المسلمين منذ القرن الثاني الهجري اهتموا بالسند اهتماماً عظيماً، لكنهم يقولون بأنّهم بالغوا في هذا الأمر حتى غفلوا عن معيار بالغ الأهمية في تحليل الحديث الشريف، وهذا المعيار هو نقد المتن.

يذهب غاستون وايت، وجوينبيل، وكايتاني، وألفرد جيوم، وجولدتسيهر،

---

(١) راجع: مصطفى بن عمر حلبي، مناقشة آراء المستشرق روبسون الواردة في دراسته «أساليب صياغة حديث المسلمين»: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

وشاخت، والسير وليام مور، وشبرنجر، وغيرهم.. إلى أنّ تحليل متون الروايات ومقاربتها وممارسة نقد عقلي وتاريخي ولغوي لها كان بإمكانه أن يقدّم للحديث الكثير من العقلانية، إلا أنّ المسلمين غفلوا عن هذا الأمر وقصروا نظرهم على السند، فإذا صحّ السند لم يجرؤا أحد على مناقشة المضمون، وبهذا كانت الذهنية الأيديولوجية والاستلاب الفكري مهيمنان على طريقة التعامل مع النصوص.

ويعتقد المستشرقون أن غياب نقد المتن سمح للأحاديث النبوية المصطنعة بالحضور في الساحة الإسلامية وغيّب النهج العقلاني في التعامل معها، وهذا ما أوقع العقل الإسلامي في استلاب فكري وتهاوي معرفي، فلو أنهم مارسوا نقد المتن لما سيطرت عليهم نصوص خرافية غير عقلانية، وقابلة للنقد، وحكمت حياتهم بطريقة غير متوازنة. لقد كان لغياب نقد المتن تأثيرٌ كبير على ضمور العقلانية الإسلامية وظهور التيارات الحَرْفية في فهم نصوص الدين، والقضاء على الذهنية التاريخية في فهم الأحداث والوقائع.

فعندما كان المسلمون يواجهون حديثاً صحيح الإسناد من وجهة نظرهم لم يكونوا يُعملون العقل في نقده وتحليله، ولم يكونوا يعالجون النصوص بطريقة المحلّل التاريخي النقّاد، فكلّ فرقة كانت تتعامل مع نصوصها الصحيحة السند بطريقة تقديسية ترى عقلها معها عاجزاً عن أن يناقش مضمون هذه النصوص بطريقة عقلانية، وإذا ما مورس نقد المتن العقلاني فإنما يمارس مع الخصوم المذهبيين، حيث تنتقد كلّ فرقة روايات الفرقة الأخرى وتكشف لها عن عيوبها وتناقضها وثغراتها على مستوى المتن.

وخلاصة القول: لقد اعتبر المستشرقون غياب ظاهرة نقد المتن ثغرةً كبيرة

عطّلت قدرة العقل الإسلامي على محاكمة هذه الروايات غير اليقينية.

مطالعة تحليلية في موقف المستشرقين من نقد المتن عند المسلمين

يبدو لي أنّ المستشرقين على حقّ بقدر في هذه النقطة، وجانبوا الصواب بقدر آخر، ووقعوا في تناقضات من جانب ثالث.

١ـ أما الحق، فهو أحقّ أن يُتبع ويقال، من أنّ هناك فسحة عظيمة لنقد المتن غابت عن العلماء المسلمين، ليس بمعنى أنهم لم يمارسوا نقد المتن، فهذا غير صحيح إطلاقاً، كما سنشير بعون الله، بل بمعنى أنّ هناك مساحات غيّبوا فيها نقد المتن لدوافع متعدّدة، فإذا جاءهم حديث مضمونه غريب حملوه على الإعجاز أو الكرامة، ويكتفون في كثير من الأحيان بإمكان ذلك، فإذا قلت لهم هذا أمر بعيد الحصول، قالوا: لا يمكن ردّ الرواية بذلك ما دام ممكناً، ولا يصحّ أن نعمل عقولنا في مواجهة الكتاب والسنّة، مع أنه لا يراد مواجهة السنّة، وإنما الكلام فيما يدّعي أنّه يحكي عن السنّة، فنحن في أوّل الطريق لا أنه قد ثبتت السنّة ثم نحن اليوم نقف في وجه ما قاله الرسولﷺ والعياذ بالله. فهذه نقطة جديرة بالانتباه، وقد تورّط في هذا الأمر بشكل أكبر أهل السنّة في تعاملهم مع الصحيحين، وكذلك عدد من إخباريّي الشيعة.

من هنا، نجد غياباً نسبياً لعرض النصوص على القرآن، حتى أنّ من أهل السنّة من قال بضعف روايات العرض على الكتاب وأنها من صنع أعداء السنّة الشريفة كما أشرنا آنفاً.

وليس المستشرقون وحدهم من تنبّه لهذه المشكلة بل سبقهم إلى ذلك العديد من العلماء، فالسيد المرتضى والشيخ المفيد يعيبان على المحدّثين عدم التأمّل في مضامين

الأحاديث والانجرار وراء مجرّد روايتها، وكثير من علماء المسلمين في القرن العشرين بات يوافق على أصل وجود هذه الملاحظة، مثل العلامة الطباطبائي، والشيخ محمد عبده، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد روح الله الخميني (الذي ألمح إلى ذلك في موقفه المشهور من كتاب مستدرك الوسائل) والعلامة الشعراني وغيرهم كثير. ومن قبلهم ابن خلدون وغيره.

٢ـ لقد وقع بعض المستشرقين في تناقض، فعندما ندّعي بأنّ المتن غائب، لا يصحّ أن نقول ـ كما قال جوزيف شاخت وجوينبيل في موضع آخر ـ بأنّ المسلمين أخفوا نقدهم لمادّة الحديث خلف نقدهم للأسانيد(١)، تلك الفكرة التي يقولها هذان المستشرقان معتبرين أنّ علم الجرح والتعديل علم أيديولوجي بامتياز.

إنّ الفكرة الثانية ليست ـ كما يقول أمين الخولي ـ تخفيفاً لفكرة غياب نقد المتن(٢)، بل هي مناقضة لها؛ لأننا عندما نقول بأنّ نقد الرواة وجرحهم وتعديلهم كان على أساس المادة الحديثية التي كانوا يقدّمونها لنا، فهذا معناه قيامة علم الرجال والجرح والتعديل على نقد المتن، فالعلماء كانوا ينظرون في متون هذا الراوي ويحكمون بضعفه أو حُسن حاله، وهذا بنفسه أقوى دليل على أنّ نظرية السند ولدت من رحم القراءات المتنية للنصوص، فكيف نقول: إنّ نقد المتن غاب عن المسرح الإسلامي، مع أنّه هو الذي حكم آليّات نقد الرجال عند المسلمين؟!

هذا، ونحن نوافق تماماً ما يقوله شاخت هنا من حضور نقد المتن في عمليات نقد الرجال، وقد درسنا هذا الموضوع في محلّه في أبحاثنا في علم الرجال والجرح والتعديل، وقلنا بأنّ الظاهرة المنتشرة في تقييم الرواة كانت تتبع النظر في مرويّاتهم

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٢: ٢٧٩ (مادة: أصول)، و٧: ٣٣٦ (مادة: الحديث).

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٠، الهامش.

من حيث مقبوليتها عند الجارح والمعدّل، حتى أننا نجد العديد من علماء الرجال من أهل السنّة عندما يترجمون راوياً يشيرون إلى صفته مثلاً ويذكرون بعض الروايات التي برّرت تضعيفه، وليست سوى مرويّات لا يوافقون عليها.

كما لا يهم أن يكون منطلق نقد المتن مذهبياً أو غيره، فهذا خلاف داخل نظرية نقد المتن، وليس حولها وفي أصل وجودها وعدم وجودها، فكل شخص لديه طريقته الموضوعية في تقييم المتون الحديثية من حيث التصديق بصحّتها وعدمه، لكن المهم أنّ المتن كان حاضراً دوماً، وقد ذكر البهبهاني أنّ تضعيفات الكثيرين مثل النجاشي وابن الغضائري انطلقت من فهمهم الخاص لقضايا الغلو.

وعليه، فما ذكر في كلمات المستشرقين يحوي قدراً من التناقض.

٣ ـ إنّ الحديث عن غياب نقد المتن عند المسلمين غير صحيح، فقد ظلّ المتن حاضراً بينهم على الدوام، وخير شاهد على هذا الأمر ما يلي:

أ ـ ظهور التحليل المتني في كلمات الرجاليين، مثل كون المروي في فضائل أهل البيت ومطاعن الصحابة عند أهل السنّة، وكون المروي غلواً في مدرسة قم الحديثية عند الشيعة، بل نجد عندهم عبارات مثل: يروي المنكرات، أو هو منكر الحديث، أو مضطرب الحديث، يروي ما يعرف وينكر، فهذا يدلّ على نظرهم للأحاديث من حيث المتن.

ب ـ تعريف العديد من العلماء للحديث الصحيح والحسن، فإنهم أخذوا في التعريف قيد «من غير شذوذ ولا علّة» وقالوا: إنّ الشذوذ والعلّة قد يكونان في السند وقد يكونان في المتن، وأنّ عروض الشذوذ والعلّة على المتن يعرفه الحذاق، فهذا دليل على أنّ فكرة المتن كانت حاضرةً في وعيهم لأنواع الحديث ومقبولها.

ج ـ ذكروا في سردهم للأحاديث وأنواعها بعض الأنواع التي أخذوا فيها المتن بعين الاعتبار:

منها: الحديث المقلوب، الذي ذكروا أنه حصل في متنه قلب وإبدال أو تقديم وتأخير.

ومنها: الحديث المضطرب، حيث تحدّثوا عن اضطراب المتن واهتزازه وركاكته.

د ـ وعند حديثهم عن الأخبار الموضوعة، ذكروا العديد من الشروط والقيود منها: عدم مخالفة الحديث للعقل، ولا للقرآن، ولا للكتاب والسنّة القطعية، بل ذكر بعضهم أنه لو جاء في الحديث ثواب عظيم على أمر بسيط دلّ على الوضع أو عقاب عظيم على معصية صغيرة دلّ عليه كذلك.

هـ ـ إنّ عند الشيعة الإماميّة روايات عديدة عن أئمّتهم عليهم السلام، وفيها الصحيح سنداً تحث على عرض الحديث على القرآن، وهذه محاسبة متنية تعود إلى القرن الثاني الهجري، بل نحن نجد الكليني نفسه في مقدّمة الكافي يتحدّث عن معايير العمل بالأحاديث مع اختلافها، ويذكر معيار العرض على القرآن، وهذا يدلّ على مدى حضور مفهوم مقارنة المتن في الوعي الحديثي.

و ـ بحوث التعارض التي طرحها العلماء في أصول الفقه وفي علم الدراية وفي مباحثهم حول العلّة في الحديث، فإنها دراسات متنية مفصّلة لترجيح حديث على آخر بمرجّحات متنوّعة، أحد أنواعها المرجّحات السندية وليس جميعها.

٤.٤. السيرة النبوية استنساخ لأيام العرب وسيرة موسى وعيسى عليهما السلام

يتحدّث ليفي دلافيدا في دراسته التي نشرها في دائرة المعارف الإسلامية عن السيرة، فيرى أنّ هذه الكلمة، أي كلمة «سيرة»، تعني ترجمة حياة شخص بصورة

عامة، منذ نشأته إلى وفاته، ولم تكن لتختصّ أو تنحصر بالنبي؛ لأنّ المسلمين كتبوا سيرة معاوية وبني أمية، كما في كتاب عوانة الكلبي (١٤٧هـ أو ١٥٨هـ)، وقد أطلق عنوان (سِيَر) على ترجمة حياة النبي، وكأنما فضّل هذا العنوان على غيره ليدلّ على الروايات الخاصّة بحياته أسوةً بـ«سير الملوك» البهلوية الأصل، التي كان يعرفها العرب قبل الإسلام.

ويلمح دلافيدا كلمة «السير» في المصنّفات الإسلامية القديمة إلى جانب كلمة (المغازي)، حيث يُفهمنا هذا الأمر أنّ تصوّر المسلمين لسيرة النبي لم يكن على غرار كتابة تاريخ حياة بالمعنى الذي نفهمه من كلمة تاريخ، وإنما كان يقترب مما كان يفعله العرب أيام الجاهلية مما يسمّى بأيام العرب من غزوات ومفاخر قتالية، إنّ السيرة استمرار لفكرة أيام العرب، ففي أيام العرب يميل الناقلون إلى الحديث عن قصص متفرقة يقطعون بها حبل الاتصال، فليس هناك موضوع تاريخي متصل متسلسل بقدر ما هي «مذكرات حربية».

إنّ استمرارية أيام العرب بثقافتها وطريقتها في السير والمغازي قطع التواصل التاريخي من جهة، وأفقدنا الكثير من المعلومات من جهة ثانية.

ورغم أن دلافيدا يضع السيرة النبوية في سياق أيام العرب، لكنه يقدّم لها سياقاً ثانياً أيضاً، وهو سياق تثبيت العبادات والشرائع التي قدّرت في الدين الجديد.

ويثير دلافيدا فكرةً هامة يضعها هي الأخرى في سياق جديد، وهي أنّ المسلمين كانوا قد انفتحوا على الديانتين اليهودية والمسيحية منذ الهجرة إلى المدينة، فأرادوا أن يضعوا أنفسهم في مصافهما، وحيث إن المسيحيين واليهود كانوا قد تحدّثوا عن منشئهما أراد المسلمون أن يكون لهم ذلك، فوضعوا تلك القصص حول النبي وأضفوا عليها طابعاً أسطورياً رغم أنه كان مراراً يعدّ نفسه بشراً، وبهذه الطريقة

لاحظنا المسلمين يقدّمون صورة محمد بوصفها نسخة ثالثة لصورة كل من موسى وعيسى، مضفين عليها في كل تفاصيلها طابعاً خرافياً إعجازياً أسطورياً.

ولا يوجد تفسير لهذا الاتجاه الذي ظهر في السير النبوية بعد حوالي القرن من وفاة النبي إلا ما ذكرناه، كما يرى دلافيدا، ولا يبتكر دلافيدا هذا من عنده بل يقتبسه من أمثال شبرنجر الذي تحدّث قبله عن تأثر السيرة بالسنن اليهودية والمسيحية، عبر عملية نسج قصصي يشابه التوراة والإنجيل أو يشابه قصص القدّيسين والهجّادة والمدرش.

ويرجع دلافيدا أيضاً إلى مقولة المستشرق الكبير ثيودور نولدكه في أنّ السير لم تكن سوى مجموعة من القصص التي نسجت فيما بعد لتمجيد الذين أسسوا الامبراطورية العربية.

هذا كلّه يضع تحليل دلافيدا أمام النتائج التي كان قرّرها لامانس، حيث كان يعتقد أنّ الرواية الإسلامية لتاريخ النبي وما حصل معه ـ في الحد الأدنى قبل الهجرة ـ لا يملك أيّ سند، أي أنه لم تكن هناك رواية أساساً، وإنما الذي كان قد حصل أنّ المسلمين فيما بعد اعتمدوا تفسيرهم الذاتي للقرآن ليختلقوا منه بدافع ديني حدثاً أو قصّة.

هذه الأسس التي وضعها لامانس دافع عنها دلافيدا رغم وجود معارضين لهما، إنّ معنى هذا كلّه أنه لا يوجد تاريخ نبوي قائم على الرواية والنقل، وإنما جهود أيديولوجية دينية قائمة على تفسير القرآن من جهة، وعلى التوفيقات الدينية في الفقه وغيره ظهرت في العقود اللاحقة من جهة ثانية، ومن ثم فنحن نملك قدراً ضئيلاً من التاريخ النبوي.

وقفات مناقشة خاطفة مع نظرية دلافيدا و.. في السيرة

ويمكن التعليق على هذا الطرح بما يلي:

١ـ إنّ التشابه بين الديانات قد يدلّ على وحدة المصدر الديني، كما يمكن أن يدلّ على اقتباس الدين اللاحق من السابق، فلا يكفي لوحده للجزم باقتباس المسلمين من اليهود والنصارى.

٢ـ إنّ التركيز على الحروب النبويّة ليس من الضروري أن يكون استمراراً لعادات العرب، بل لأنّ التاريخ القديم كلّه تاريخ سياسي، أو لأنّها عنصر البارز في التجربة.

٣ـ إنّ الربط بين السير والجهاد والمغازي موجود في الفقه السنّي، ولا وجود جادّ له في الفقه الشيعي إلا نادراً.

٤ ـ إنّ ضعف نقل المعلومات أحياناً من حيث التنظيم أمرٌ بشري يتطوّر زمنياً، ولا يقف عند التجربة الإسلاميّة.

٥ ـ إنّ تصوير النبي بأنه أمير حرب فقط يخالف أقدم كتب الحديث والتاريخ مثل موطأ مالك، فقد قدّمته بوصفه رجل دعوة وأخلاق وهداية وحرب وسلم وغير ذلك...

معالم تصنيف السيرة عند المسلمين

يذهب دلافيدا إلى أنّ القصّاصين الذين انتشروا في البلدان الإسلامية بُعيد الفتوحات الأولى قد أسّسوا لإذاعة قصص حياة النبي التي اخترعوها على منوال أساطير التوراة والإنجيل والقصص الإيرانية، وبهذا ظهرت القصص التاريخيّة قبل أن يظهر التاريخ الإسلامي نفسه، والشاهد على ذلك ما جاء في كتاب المغازي

لوهب بن منبّه (١١٠هـ) الذي تعرف شهرته من خلال اتصاله بتاريخ التوراة والإنجيل وجنوبي بلاد العرب من اليمن ونحوها.

أقدم مؤلّفات سيرة النبي كان لعروة بن الزبير (٢٣ ـ ٩٤هـ)، وتتالت الجهود مع أبان بن عثمان الذي جمع دروسه عن حياة النبيﷺ عبدُ الرحمن بن المغيرة، وهذه الجهود هي التي عرفت بالمغازي.

واستمرّ علم المغازي في القرن الثاني الهجري مع عاصم بن عمر بن قتادة (بين ١١٩ ـ ١٢٩هـ)، وابن شهاب الزهري (٥١ ـ ١٢٤هـ)، وموسى بن عقبة (١٤١هـ)، كما تنامى علم المغازي خارج المدينة مع مثل سليمان بن طرخان (١٤٣هـ)، ومعمر بن راشد (١٥٢هـ) في صنعاء، إلى أن جاء محمد بن إسحاق (١٥٠ أو ١٥١هـ) الذي ابتلع جهود من سبقه وأخذ شهرتها، ووضع التاريخ المحمّدي ضمن سياق تاريخي عام للأديان، وقد حفظ تاريخَ ابن إسحاق فيما بعد ابنُ هشام في سيرته المشهورة.

وقد تعرّضت سيرة ابن اسحاق لانتقاد واسع؛ لعدم دقّتها وضبطها وطريقة إسنادها، عبّر عن ذلك الموقف العنيف منها لمالك بن أنس.

لكن الحقّ أن ابن إسحاق مزج في السيرة بين التراجم على الطريقة الدينية وبين الملحمية الأسطورية على الطريقة القصصية، مستعيناً حتى بالشعر العربي الذي قيل: إنه منحول، وهذا كلّه جعل سيرة ابن إسحاق مركزاً يترك تأثيره على الأجيال اللاحقة إلى يومنا هذا.

وإلى جانب أعمال ابن إسحاق، كانت هناك أعمال هامة جداً تركها محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ ـ ٢٠٧هـ) الذي ترك لنا ما كتبه في: المغازي، والسيرة التي ذكرها

ابن سعد في طبقاته، وكتاب الطبقات. لكنّ السيرة فقدت بالواقدي تسلسلها وربطها بالتاريخ العام، مع أنّه نظمها بشكل منهجي جداً وابتعد عن الشعر العربي، وقد لعبت معلومات الواقدي التي ظهرت في أعمال تلميذه محمد بن سعد (٢٣٠هـ) دوراً كبيراً في ترجمة الشخصيات والرواة مما عزز من علم الحديث وطوّره عبر تكوين تفكير جديد في علم الرجال والرواة.

بعد الواقدي وابن إسحاق، جاءت سلسلة من كتاب التاريخ والسيرة، بدأت مع البلاذري الذي تابع بدقّة ونقل ما كتبه ابن إسحاق في كتابه أنساب الأشراف، ومع وفاة البلاذري اختفت السيرة لتندمج وتنصهر فيما بعد داخل كتب التاريخ العام مع مثل الطبري (٣١٠هـ) ومن تلاه ممن أخذ عنه أو سار على نهجه.

ولم نعد نجد للسيرة بهذا المعنى الأول ـ أي ما قبل اندراجها في التاريخ الحولي العام ـ وجوداً إلا بقدر ضئيل، مع مثل الروض الأنف للسهيلي (٥٨١هـ)، والباقي كلّه كتب تاريخٍ هدفها الحشد والتجميع لما كتب سابقاً، مثل الاستيعاب لابن عبد البرّ، وأسد الغابة لابن الأثير، والإصابة لابن حجر، وعيون الآثار لابن سيد الناس (٧٣٤هـ)، والمناقب الدينية للقسطلاني (٩٢٣هـ)، والسيرة الشامية لشمس الدين الشامي (٩٤٢ أو ٩٧٤هـ)، والسيرة الحلبية، لنور الدين الحلبي (١٠٤٤هـ)، ونور النبراس لسبط ابن العجمي (٨٤١هـ)، وشرح المواهب للزرقاني (١١٢٢هـ)، وكلّها كتب فاقدة للقيمة إلا من حيث الجمع والترتيب.

تعليقات على نظرية دلافيدا في تصنيف السيرة النبوية

سجّلت هنا بعض التعليقات على العرض الذي قدّمه دلافيدا، وذلك كما يلي:

أولاً: ما ذكره أمين الخولي من أنّ دلافيدا حاول أن يربط بين الوضع المتردّي

للسيرة في القرنين الأولين وبين الحديث وعلم الإسناد، فعندما جعل علم الرجال متفرّعاً على جهود ابن إسحاق الذي انتُقد نقداً شديداً كان معنى ذلك أنّ الأسانيد التي ظهرت في كتب الحديث لم يكن لها قيمة، لكن غاب عنه أنّ علماء الحديث الكبار كانوا اكتشفوا ضعف نتاج ابن إسحاق وكتب المغازي، مثل الإمام مالك بن أنس، بل قد صرّح أحمد بن حنبل بأنّ هناك ثلاث كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير، من حيث ـ كما يقول أصحاب الإمام أحمد ـ فقدانها القوّة السندية، فكيف أغفل دلافيدا هذا التصوّر الإسلامي في القرنين الثاني والثالث على الأقل، وأخذ الجانب الأضعف من الإسناد ـ وهو الموجود في المغازي ـ ليحاول تقييم مجمل الإسناد الإسلامي من خلاله.

بل تطوّر الأمر فشنّ قدماء المسلمين هجمات عنيفة على تجربة ابن إسحاق في اللغة والشعر، ووصفوها بأنها أضعفت الشعر وأفسدته وهجّنته[1]، فكيف يجعل لهذه المغازي أصالة الإسناد والحديث مع أنّ رجال الأسانيد والأحاديث هاجموها بشدّة؟!

ثانياً: كان حريّاً بدلافيدا أن يدرس هنا المعلومات المتفرقة عند المسلمين حول السيرة والمبثوثة بوصفها بيانات خام في كتب الحديث والتاريخ والفقه وغيرها، فقد اقتصرت أعماله في تقييمه على خصوص التصنيف في السيرة، ولم يشتغل على وثائق السيرة خارج إطار التصنيف، مكتفياً ببعض الربط بين السيرة والحديث، فتقييم التصنيف شيء وتقييم الوثائق شيء آخر حتى لو لم تتحوّل من بيانات أولية إلى مادة تصنيف منهجية.

وهذا بالضبط ما ينطبق على سيرة الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام أيضاً، على

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١٢: ٤٥٦.

تفصيل نتركه لمناسبة أخرى.

٤.٥. تدوين السنّة: النشأة، التطوّرات والملابسات

اهتمّ المستشرقون بظاهرة تدوين الحديث، وكانوا ميّالين أكثر للقول بأنّ الحديث بدأ تدوينه في منتصف القرن الثاني الهجري فما بعد، وأنّ الفترة السابقة على هذه لم تشهد أيّ تدوين حقيقي للسنّة، وإنما اعتمدت إما على اختراع الأحاديث بدواً أو على تناقلها الشفوي.

ويذهب موير (W.Muir) صريحاً إلى أنه لا توجد أيّ مجموعات كتابية للسنّة يمكن التأكّد منها قبل منتصف القرن الثاني الهجري(١). بل يستمرّ جولدتسيهر في هذا الأمر فيرى أنّ الكتب والرسائل التي زعم المسلمون أنها كتبت في القرن الهجري الأوّل كلّها مفتعلة، تمّ ذلك فيها في القرون اللاحقة، وأنّ الروايات الواردة في تدوين السنّة وكتابتها كلّها موضوعة لم تصدر عن أحد في القرن الهجري الأوّل(٢).

وحول منع تدوين الحديث من جانب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، يذهب المستشرق الألماني شبرنجر إلى أنّ هدف عمر من ذلك كان الحفاظ على الإيمان الديني القوي والشجاعة والعزم والاندفاع في نفوس المسلمين لكي يحكموا العالم فيما بعد، فالكتابة والتدوين واتساع المعرفة ذلك كلّه لا يناسب مثل هذه الغاية(٣).

وتبدو معالم خطورة عدم وجود تدوين في قرن ونصف تقريباً بعد وفاة النبيﷺ عندما نعرف أنّ التناقل الشفوي للمعرفة يظلّ محفوفاً بالكثير من

---

(١) تاريخ تدوين السنّة: ١١٣.

(٢) انظر: منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٥٥.

(٣) المصدر نفسه.

الأخطار من حيث الوضع والدس وانعدام الوثائق المثبتة، فما دام التدوين غير موجود إذاً فبالإمكان اختلاق أيّ حديث سنداً ومتناً ونسبته إلى شفاه هذا الصحابي أو ذاك بعد أن كان قد توفي، ولا يستطيع أحد التأكّد من صحّة ما أقول أو كذبه!!

إنّ القرن الهجري الأول ـ بحسب التصوير الاستشراقي ـ قرن مظلم معتم من الصعب العثور فيه على وثائق مؤكّدة، فكلّه منقولات شفوية، والفصل بقرن عن عصر النبي كفيل بوضع علامة استفهام كبيرة على الأحاديث الموجودة اليوم في أيدي المسلمين.

هذه هي خلاصة الصورة التي رسمها المستشرقون حول تدوين الحديث.

محاولات نقدية مستعجلة لنظرية المستشرقين في تدوين الحديث

حاول العديد من الباحثين هنا الردّ على هذه الإشكاليات المثارة نذكر بعضها:

أولاً: لا يمكن الجزم بعدم وجود مجموعات كتابية للحديث قبل منتصف القرن الثاني مع وجود ما بين مليون ونصف، وثلاثة ملايين مخطوطة إسلامية في المكتبات في العالم، فما لم تخرج هذه المخطوطات يصعب الجزم، فكم من مخطوط ظهر وغيّر كل معالم الخارطة التاريخية التي رسمت من قبل[1].

لكنّ هذا الجواب لا تبدو عليه معالم القوّة؛ إذ لنفرض أن تعبير جولدتسيهر وغيره كان القطع بعدم التدوين، ولنفرض أننا أشكلنا على مستوى يقينه، لكن هذا لا يغيّر كثيراً في الاستنتاج الذي خرج به، وهو أنّ كل المعطيات التي بين أيدينا تجعل التدوين أمراً غير ثابت، ومن ثم لا يمكن بناء صرح على أمر غير مبرهن

(١) المطيري، تاريخ تدوين السنّة: ١١٢.

عليه، فهذا هو الغرض النهائي للمستشرق هنا.

ثانياً: لنفرض أننا لم نعثر على كتب ترجع إلى تلك الفترة، لكن هذا لا يعني عدم وجودها، وذلك أنّ أحد المصادر الأساسية لمعرفة الكتب المدوّنة في فترةٍ ما، هو الرجوع إلى المصادر القديمة في مجال الفهارس والمصنّفات، والتي تخبرنا عن كتب موجودة في تلك الفترة، لكنّها تلفت بعد ذلك ولم تصلنا نحن اليوم، وإذا رجعنا إلى كتب الفهارس وأمثالها سنجد حديثاً عن كتب ورسائل عديدة تعود إلى القرنين الأولين، وهذا كافٍ من الناحية التاريخية في إثبات وجود هذه الكتب[١].

ثالثاً: إنّ عدداً من الكتب الحديثية ألّفت في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري، وليس بعد ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، مثل جامع معمر بن راشد (٩٥ ـ ١٥٢هـ)، والموطأ للإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ) وقد صنّفه مالك عام ١٤٣هـ، وكذلك جامع سفيان الثوري (١٦١هـ)، وجامع هشام بن حسّان (١٤٨هـ)، وجامع عبد الملك بن جريج (٨٠ ـ ١٥٠هـ)، وكتاب السنن للإمام الأوزاعي (٨٨ ـ ١٥٦هـ).

رابعاً: إذا كان التدوين قد مُنع منعاً رسمياً لكنه لم يمتنع على أرض الواقع، بل ظلّ المسلمون يمارسون تدوين الحديث حتى في القرن الهجري الأول، وقد قام الدكتور محمد مصطفى الأعظمي بالبحث والتقصّي في الوثائق والمرويات التاريخية حول من دوّن الحديث في تلك الفترة إلى ١٥٠هـ، فبلغ عدد الكتّاب في الصحابة ومن كتب عنهم ٥٢ شخصاً، مثل: أبي أمامة الباهلي، وعلي بن أبي طالب، وأبي بكر، وأبي سعيد الخدري، وأبي رافع، وأبي هريرة، وأبي موسى الأشعري، وأسماء بنت عيسى، وأسيد بن حضير، وأنس بن مالك، والنعمان بن بشير، وواثلة بن

---

(١) المصدر نفسه: ١١٢ ـ ١١٣.

الأسقع[١].

ثم قام الدكتور الأعظمي بسرد المدوّنين من التابعين، فبلغ عددهم ثلاثة وخمسون شخصاً، ثم سرد المدوّنين من صغار التابعين، فبلغ عددهم ٩٩ شخصاً كلهم توفوا قبل عام ١٥٠هـ[٢].

وهذا يعني أنّ هناك ما لا يقل عن ٢٠٤ أشخاص دوّنوا الحديث أو دوّن عنهم خلال قرن ونصف، وهذا رقم هائل في فترة العصر الأموي وما سبقه وما لحقه قليلاً، وحتى لو كانت المعلومات التي جمعها الأعظمي نصفها خاطئ يظلّ المشهد مختلفاً تماماً، فكيف يمكن التشكيك في كلّ هذه الوثائق والركون إلى صرف احتمالات، ودعوى أنّ هذا كلّه موضوع كما فعل جولدتسيهر؟!

هذا كلّه يؤكّد أنّ حركة التدوين كانت موجودةً، لكنها لم تكن رسميةً من طرف البلاط أو دار الخلافة، وقد كان أهل البيتعليهم السلام والمحيطين بهم يتحرّكون أيضاً في إطار التدوين، وقد كتب في تقصّي ذلك الدكتور علي الشهرستاني[٣]. كما ذكر النجاشي مطلع كتابه في الرجال أسماء ستةٍ من الصحابة الشيعة كانت لهم مصنّفات مثل سليم بن قيس الهلالي وغيره[٤].

خامساً: إنّ ما ذكره شبرنجر من أنّ الخليفة الثاني منع من التدوين؛ لأنّ العلم يُضعف الإيمان وقد كانت لديه أهداف عسكرية.. هو تفسير خاطئ؛ فإنّ هذا النوع من التفكير في علاقة العلم بالإيمان لا يتناسب مع تلك المرحلة، ومستوى الوعي العام الذي كان فيها.

---

(١) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٩٢ ـ ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٣ ـ ٢٢٠.

(٣) منع تدوين الحديث: ٣٩٧ ـ ٤٤٢.

(٤) رجال النجاشي: ٤ ـ ٩.

هذا، وقد ذكر العلماء المسلمون من أهل السنّة عدّة تفاسير لمنع الخليفة الثاني التدوين نتركها لمحلّها، وقد تعرّضنا لها في بعض أبحاثنا وناقشناها بالتفصيل، كما تعرّضنا لبعض النظريات الشيعية في هذا المجال[1].

(١) انظر: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي قراءة وتقويم: ٣٠٤ ـ ٣١٩.

حجية الحديث في تفسير القرآن الكريم

مطالعة في المفهوم، الأدوار، التاريخ، الأعمال، والإشكاليات

تمهيد

تتعدّد الأدوار التي يقوم بها الحديث الشريف والأثر، فإلى جانب كونه أحد المصادر العمدة في الاجتهاد الفقهي، يقدّم خدمات جليلة في مجالات أخرى مختلفة كالتاريخ والتفسير والأخلاق والعقيدة وغير ذلك.

وسوف نحاول هنا أن ندرس ـ بعون الله تعالى ـ دور الحديث والأثر في تفسير القرآن الكريم خاصّة، ونعتمد ـ ضمنيّاً ـ على عنصر المقارنة أيضاً بين الفريقين: السني والشيعي، لنحاول من خلال ذلك الكشف عن طبيعة العلاقة التي تحكم الكتاب بالحديث في الزاوية التفسيرية، وعن قواعد هذه العلاقة ومعاييرها.

أولاً: ما هو التفسير الأثري أو التفسير بالمأثور؟

يقصد بالتفسير الأثري تفسير القرآن الكريم بالنصوص الإسلامية الأولى ذات الطابع المصدري وهي: الكتاب الكريم نفسه، والسنّة النبوية، وسنّة أهل البيت، وما أثر عن الصحابة والتابعين وتابعيهم. مع الأخذ بعين الاعتبار وجود نقاش في تفسير التابعين، من حيث اندراجه في الأثر أو في التفسير بالرأي[1].

---

(١) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٥٣، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٦.

وهذا التعريف جامع يستوعب الخلافات المثارة بين المسلمين، لكنّ مرحلة الاعتبار والحجية تفرض خلافاً بين التيارات الإسلامية في قيمة هذا التفسير، فالإمامية في الغالب يأخذون بالتفاسير المروية عن النبي وأهل بيته، لكنّهم لا يتركون تفاسير الصحابة والتابعين مطلقاً، وإن لم يروا حجيّتها كحجية التفسير النبوي، أمّا أهل السنّة فيرون التفسير الأثري شاملاً لذلك كلّه، لكنّهم لا يرجعون كثيراً ـ من الناحية العملية ـ للتفاسير المأثورة شيعيّاً عن أهل البيت من الأئمة الاثني عشر، كما وبينهم نقاش في حجية تفسير الصحابي والتابعي.

ثانياً: حجية الحديث والأثر في تفسير القرآن الكريم

يقع البحث هنا في مرحلتين:

الأولى: **حجية الأثر الواقعي** بصرف النظر عن كيفية وصوله إلينا، فنحن نبحث عن أنّ التفسير النبوي في نفسه ـ كما لو سمعناه بالمباشرة من شخص الرسول صلى الله عليه وآله ـ هل هو حجّة في تفسير الكتاب أم لا؟

وهنا يتفق المسلمون على حجية التفسير النبوي من باب كونه تبليغاً عن الدين ومضمون الوحي، وهذا المقدار مما يرون فيه العصمة للنبي صلى الله عليه وآله، وأدلّة حجيّة السنّة النبوية تشمله.

لكنّ الخلاف وقع على ثلاثة محاور:

١ ـ سنّة أهل البيت النبوي، فقد ذهب الشيعة إلى حجيّة سنّتهم كحجية سنّة الرسول، مستندين في ذلك إلى حديث الثقلين وغيره مما جُعلوا فيه عدل القرآن ومرجعاً في تفسيره وبيانه، لكنّ أهل السنّة لم يقبلوا بهذه الحجيّة، وقالوا بأنّ أهل البيت كسائر الصحابة والتابعين، يلحقهم ما يراه الباحث في حجية قول الصحابي

أو التابعي.

٢ ـ سنّة الصحابي، ونقصد بها قوله الذي لا يكون إخباراً عن أمر، وقد وقع خلافٌ هنا بين من يقول بحجية سنّة الصحابي مطلقاً، كونهم أعرف بالدين ومواقعه منّا، ومن يقول بعدم الحجيّة مطلقاً؛ لاحتمال اعتمادهم على الاجتهاد الذي لا يُلزمنا، ومن يرى التفصيل بين ما ظاهره أنّهم اعتمدوا على الاجتهاد وما كانوا فيه معتمدين على غيره، بعدم الحجية في الأوّل دون الثاني.

وهذا الانقسام في الرأي موجود بين أهل السنّة أنفسهم، أمّا الشيعة فإذا استثنينا أهل البيت من الصحابة لم يكن للبقية عندهم حجيّة في القول، ما لم يكن إخباراً أو ما هو في قوّة الإخبار، مع ثبوت وثاقة الصحابي المخبِر بعد القول بعدم ثبوت نظرية عدالة جميع الصحابة.

وقد بحثنا في مناسبة أخرى حول حجية سنّة الصحابي بالتفصيل(١)، وتوصّلنا إلى أنّ الحقّ مع القائلين بعدم الحجيّة بما هي سنّة، إلى مع قرائن حافّة ذات دلالة، ومع عدم تحقّق سيرة متشرّعية كاشفة، فلا نطيل.

٣ ـ قول التابعي، والرأي الأبرز والأقوى هنا هو أنّ قول التابعي يمكن أن يستفاد منه في بعض الجوانب التاريخية واللغوية وأمثال ذلك، أمّا عن الحجيّة فلا يوجد أيّ دليل يعطي قوله الحجيّة والاعتبار، لاسيما بعد كثرة الاجتهادات في كلماتهم.

الثانية: حجيّة الأثر المنقول المحكي، وذلك في مجال تفسير القرآن، فلو جاءت رواية ظنية الصدور معتبرة الإسناد تخبر عن معنى هذه الآية أو تلك، فهل هذه

---

(١) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

الرواية تحمل قيمةً يمكن على أساسها تفسير الآية الكريمة بهذا المعنى الذي ذكرته الرواية أم لا؟ من الواضح هنا أنّنا نتحدّث من حيث المبدأ، فنحن ندرس هنا السنّة المنقولة عن المعصوم ـ كلّ حسب اعتقاده ـ فيما إذا لم تبلغ درجة اليقين أو الاطمئنان في نقلها، بل كانت ظنية، كما هو الغالب في روايات التفسير من حيث ظنية الصدور فيها.

كما أنّ بحثنا هنا ليس عن تقويم واقع الروايات التفسيرية الموجودة في كتب السنّة مثل تفسير جامع البيان للطبري أو الدرّ المنثور للسيوطي، وفي كتب الشيعة مثل تفسير القمي وتفسير العياشي، من حيث صدقيّتها وقوّتها وخصائصها، فهذا ما سنتعرّض له لاحقاً بعون الله تعالى، إنما نبحث في أصل حجية السنّة المحكية المفسّرة للكتاب بطريق ظني، حتى لو بنينا على حجيتها بالطريق القطعي وكان المصدر معصوماً.

يوجد هنا اتجاهان أساسيان في علم أصول الفقه:

الاتجاه الأوّل: ويعتقد أن حجية خبر الواحد خاصّة بمجال الأحكام والقضايا الفقهية ولا شأن لها بغير ذلك؛ فلا حجية لأخبار الآحاد في العقائد والتاريخ والتفسير ـ غير آيات الأحكام وما بحكمها ـ والتكوينيات وخواص الأشياء كالنباتات ونحو ذلك، ما لم تتضمّن جانباً عملياً مأموراً به أو منهياً عنه. وبعبارة أخرى: حجية الحديث خاصّة بالمجال العملي لا العلمي.

يميل إلى هذا الاتجاه جماعة من العلماء، فالحجية شأن عملي يتصل بالتنجيز والتعذير وقضايا الفقه والعمل لا بغير ذلك ما لم تبلغ مرتبة اليقين.

الاتجاه الثاني: وهو ما يرى حجية الأخبار الظنية في مجال العلم والعمل ما لم يكن

المورد مما يشرط فيه حصول العلم كبعض الأمور العقائدية، ولا يكون هناك ما ينفي مضمون الرواية(١).

والذي نراه ـ كما حقّقناه في محلّه ـ هو القول الثاني، بمعنى أنه إذا ثبتت كبرى حجية خبر الواحد الظني، وليست بثابتة عندنا، فإنّ بعض أدلّة الحجية لا تفرّق بين العلميات والعمليات، شرط كون الموضوع نفسه غير متوقّف على حصول العلم أو الاطمئنان، كبعض المسائل العقائدية. وتفصيل هذه الأبحاث نحيلها إلى موضعها، ولا نطيل.

ثالثاً: أدوار السنّة و.. بالنسبة إلى القرآن الكريم

من الواضح أن السنّة الشريفة بإمكانها أن تقوم بدورٍ فاعل بالنسبة إلى القرآن الكريم، وهذا الدور يمكن تلخيصه بما يلي:

١ ـ **الدور الإثباتي**: ويتجلّى في السعي لإثبات القرآن وحجيته واعتباره ومكانته والدفاع عنه أمام الشبهات التي تثار ضدّه، فنحن نجد في نصوص النبي والأئمة والصحابة الكثير من المأثور الذي يوضح قيمة القرآن ومكانته ويدعو الناس إليه، ويدافع عما يثيره الآخرون ضدّه.

وهذا المقدار من الدور لا يتصل بالجانب التفسيري؛ لأنه لا يقوم بتفسير القرآن العظيم، وإنما يثبته ويوضح مكانته ويدافع عنه؛ لهذا فهو لا يدخل في مجال بحثنا، إلا إذا كان إثبات القرآن معتمداً على تفسير آية معينة فيه.

٢ ـ **الدور التقريري**: وهو الدور الذي يؤكّد المضمون القرآني، حيث يقوم

(١) فصّلنا الحديث عن اتجاهاتهم ومواقفهم في حجية الأخبار في غير الفقه، بما يتصل بشكل أو بآخر ببحثنا هنا، وذلك في كتابنا: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٦٨١ ـ ٧١٢.

الحديث بتقديم عين المعطيات التي يقدّمها القرآن، لكن بأسلوب مختلف وطريقة مختلفة، وهذا ما يسمّيه بعضهم ببيان التقرير، فالقرآن يوجب الصلاة ونجد الروايات توجب الصلاة أيضاً، وقد تشير أحياناً إلى موقف القرآن في هذا المجال، هذا الدور التقريري أو التأييدي ينسجم مع القرآن في المضمون، كما ينسجم معه في الإجمال والتفصيل.

وهذا الدور قليل الصلة بموضوع بحثنا، إلا إذا عرضت الرواية على الآية فأفهمتنا شيئاً فيها.

٣ ـ الدور الدلالي: وهو الدور الذي يمارس التصرّف الدلالي في القرآن الكريم، وهذا هو دور التخصيص والتقييد والحكومة وأمثال ذلك، فالحديث هنا يقوم بتخصيص عموم آية، أو تقييد إطلاقها، أو يوسّع أو يضيّق من دائرتها عبر قانون الحكومة التي ذكروها في علم أصول الفقه.

وهنا، لاشك عندهم ـ ظاهراً ـ في أنّ السنّة الواقعية، وكذا المتواترة المحكيّة، يمكنها فعل ذلك، ما دامت معصومةً، إلا أنّ الكلام وقع بين العلماء في إمكانية تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالعديد من المتقدّمين رفض ذلك، فيما المعروف بين المتأخرين أنّ التخصيص والتقييد بيانٌ للمراد الجدّي، وأنّ ظنية الطريق في خبر الواحد لا تضرّ بإمكانية تخصيص العام الكتابي به؛ معتبرين أنّ العلاقة بين الحجج بعد ثبوت حجيتها تخضع لنظام الجمع والتوفيق العرفي بين النصوص، بلا نظر بعد ذلك لحيثية القطع الصدوري والظنّ الصدوري، على تفاصيل تبحث في محلّها.

٤ ـ الدور الاستقلالي: ويسمّى بالسنّة المستقلّة أو المؤسّسة، ويعبّر عنها أحياناً

ببيان الزيادة، ويقصد بذلك أن تأتي السنّة والحديث بأحكام أو مفاهيم لا وجود لها أساساً في القرآن الكريم بحسب فهمنا له، مثل تشريع الرجم، ومثل حرمة ذات البعل المزني بها على الزاني حرمةً مؤبّدة، على القول بها.

والمعروف بين المسلمين أنّ بيان الزيادة حجّةٌ معتبر، لكن ذهب بعض العلماء ـ وعلى رأسهم الإمام أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) ـ إلى عدم حجية السنّة المستقلة عن الكتاب[١]، وانتصر لهذه الفكرة بعض المتأخرين في أوساط أهل السنّة.

ويحتمل كلام الشاطبي ردّ أيّ سنة تأتي ولا بيان في القرآن لها أساساً، كما يحتمل أنّ مراده أنّ النبي عندما يشرّع لا يشرع شيئاً لا وجود له في القرآن، غاية ما في الأمر أننا لا نفهم القرآن حقّ فهمه كي نعرف كيف فهم النبيّ منه ذلك.

٥ ـ **الدور التفصيلي**: ونقصد به أن تقوم الروايات بتفصيل ما جاء في الكتاب، مثل بيان تفاصيل كيفية الصلاة، فإنّ الصلاة قد جاءت في القرآن، وثمة إشارات في القرآن للركوع والسجود والقنوت، لكن السنّة جاءت لتفصّل ما جرى بيانه إجمالاً في الكتاب.

والمعروف بين المسلمين حجية السنّة الواقعية والمحكية المعتبرة مطلقاً في هذا المجال، ويكون هذا بيان التفصيل للإجمال، ولم يخالف في ذلك إلا قلّة قليلة، مثل الحركة القرآنية في شبه القارّة الهندية.

٦ ـ **الدور الإرشادي والتوجيهي**: ونقصد بهذا الدور أن يقوم الحديث بإرشادنا إلى نقاط موجودة في النص القرآني، قد لا نكون ملتفتين إليها، وهذا ما يحصل كثيراً في الروايات، كأن ترشدنا إلى آية مخصّصة لآية أخرى، أو تشرح لنا طبيعة العلاقة

---

(١) انظر: الموافقات ٤: ٣٩٦ ـ ٤٣٧.

بين آيتين، أو تبيّن لنا أنّ الآية الفلانية تنسخ الآية الأخرى، بحيث عندما نقرأ القرآن ـ بعد اطّلاعنا على هذه الرواية أو تلك ـ يحصل لنا استظهار النسخ أو التقييد أو التخصيص أو الفكرة الجديدة الناتجة عن ضمّ آيةٍ إلى أخرى.

فالحديث هنا لم يقدّم لنا أمراً آخر غير ما في الكتاب، لكنه أرشدنا إلى ما في الكتاب الكريم ولفت نظرنا إليه فصرنا نفهم الكتاب فهماً جديداً من حاقّ الكتاب لكن بمعونة التوجيه الذي قدّمته لنا الرواية.

ويخيّل إليّ أنّ العلامة الطباطبائي قد استفاد من هذا الدور كثيراً في تفسيره المعروف، فصحيح أنه كان يفسّر القرآن بالقرآن وكان يؤخر ذكر الروايات إلى ما بعد التفسير القرآني الأصل، لكنّ المقارنة بين النتائج التفسيرية التي توصّل إليها من خلال تفسير القرآن بالقرآن وبين التفاسير الروائية، تجعلنا نظنّ أن الكثير من الروايات تركت أثراً عليه ولفتت نظره إلى أمورٍ في الآيات نفسها، لهذا نجد قدراً مهماً من التشابه بين نتائجه وبين الروايات، لاسيما المعتبرة منها.

وهذا الدور مندرج في الواقع في الدور التفسيري، كما سنلمح قريباً، لكنّ بعض مصاديقه ليست من التفسير، مثل ما هو من أهم أدوار الحديث على المستوى الإرشادي والتوجيهي، وهو قيامه بتعليمنا منهج تفسير القرآن بالقرآن ومنهج فهم القرآن كما يقول بعض الباحثين[1]، فالعديد من الروايات يستند فيها الحديث إلى الآيات نفسها ويشرح كيفية فهم النتيجة من الآية بمقاربتها مع آية أخرى أو في حدّ نفسها، وهذا دورٌ في غاية الأهمية.

٧ ـ **الدور التفسيري**: ونقصد بهذا الدور كلّ ما يتصل بتفسير الروايات للقرآن

(١) مهدي مهريزي، القرآن والسنة، قراءة في دور السنّة في خدمة النص القرآني، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٢: ١٨٨، ربيع ٢٠٠٥م، ترجمة: حيدر حب الله.

بأيّ شكل من أشكال التفسير.

وأشكال التفسير متعدّدة أهمها:

أ ـ تفصيل المجمل وتخصيص العام وتقييد المطلق، وهذا سمّاه العلماء بياناً وتفسيراً، وربما من حيث إنّ فيه كشفاً عن المراد الجدّي من الآيات. لكنه في واقع أمره ليس تفسيراً للنص نفسه وإنما سمّوه تفسيراً ليجعلوا الحديث هنا مندرجاً ضمن النطاق الدلالي للقرآن نفسه حتى لا يقعوا في إشكالية التناقض بين الكتاب والسنّة، كما يقول بعض الباحثين المعاصرين(١).

لهذا فصلنا فيما تقدّم هذا الدور عن الدور التفسيري، لكنه على أيّ حال داخل في إطار دراستنا ببعض مصاديقه على الأقلّ، اللهم إلا الكشف في القرآن عن مخصّصه كما ألمحنا.

ب ـ توضيح الدلالات القرآنية وفقاً لقواعد الفهم العقلائية والعقلانية، كأن تأتي الروايات وتشرح ما تدلّ عليه الآيات لغةً وعرفاً أو تقوم بمقاربة بين آيتين لتوضيح معنى جديد يمكن أخذه منهما وفقاً للقواعد العقلائية للفهم. وهذا دور هام وجليل وردت فيه العديد من الروايات والآثار، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً، فهو يتصل بالتفسير إلى جانب التوجيه في كيفية فهم القرآن الكريم.

ج ـ تأويل الآيات القرآنية، بمعنى الكشف عن بطونها بحيث لا يستطيع الفهم العقلائي ـ لا أقلّ إلى يومنا هذا ـ استخراج هذه المعاني من الآيات. ويغلب في التفسير الروائي أو المأثور أن ترد هذه التأويلات استناداً إلى الأسلوب الرمزي، وبطريقةٍ غير مفهومة إطلاقاً أو غالباً.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١١٧ ـ ١١٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

وهذا النوع من الآثار إن ورد عن غير المعصومين عليهم السلام لا تكون له أيّ قيمة إلزاميّة؛ لأنه لا يملك عناصر الإثبات ما دام فوق عقلاني، إلا عند من يحصل له اطمئنان شخصي بهذا المدلول أو المعنى الباطني. أما إذا وردت هذه المرويات عن أحد المعصومين فلابدّ من النظر فيها ومقارنتها بالآيات القرآنية:

فتارةً لا نستطيع أن نفهم دلالة الآية عليها مهما تأمّلنا فيها، وفي هذه الحال يفترض الأخذ بمضمون الرواية؛ لأنّ مجرد عدم فهمنا لا يثبت بطلان الرواية ولا يوجب طرحها بعد اشتمالها على سائر عناصر الاعتبار.

وتارة أخرى لا يقف الأمر عند حدّ عدم فهم العرف لهذا المعنى التأويلي الذي تدّعيه الرواية، بل يراه مناقضاً لدلالة الآية وغير منسجم معها وغريب عنها متنافر، وفي هذه الحال لابدّ من طرح هذه الرواية ولو كانت صحيحة السند؛ اعتماداً على أخبار العرض على الكتاب؛ لأنّ العرف ما دام يفهم أنّ هذه الرواية تخالف القرآن أو لا توافقه، فهذا معناه ـ بمقتضى أخبار العرض ـ لزوم طرحها جانباً، ومجرّد احتمال أنّ العرف مخطئ وأنّ هناك أموراً فوق عقولنا لا يفيد شيئاً، وإلا لبطلت أخبار العرض من رأس، إذ ما من رواية إلا ويمكن فرض مثل هذا الاحتمال فيها. ونحن نرى أنّ أخبار العرض جعلت فهمنا معياراً لا واقع الدلالة القرآنية.

ومن أهم وظائف المشتغل بالتفسير الروائي أو التفسير بالمأثور التمييز بين هذين النوعين من الروايات، فإذا جاءت رواية تفسّر الطعام في قوله تعالى: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**﴾ (عبس: ٢٤)، بالعلم... أمكن الأخذ بها؛ لأنّ العرف لو خلّي ونفسه وإن لم يفهم العلمَ من الطعام الوارد في الآية، إلا أنه لا يرى هذا المعنى معارضاً لها. أما لو وردت رواية تقول بأنّ معنى قوله تعالى: ﴿**وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِيثَاقَاً**

غَلِيظاً﴾ (النساء: ٢١)، هو أن الميثاق الكلمة التي يوثق بها عقد النكاح والغليظ هو ماء الرجل يفضيه إليها، فإنّ العرف يستنكف هذا المعنى ويراه على خلاف اللغة العربية في الصفة والموصوف، وأنّ التأويل فيه خلاف قواعد البيان العقلائية.

د ـ استخدام منهج الجري والتطبيق، وذلك بأن تقوم الرواية بتطبيق الآية على أحد المصاديق، والتي عادةً ما تكون بارزة، كأن تطبّق بعض الآيات على أهل البيت أو مخالفيهم وهكذا... وكثير من التفسير بالمأثور عن الصحابة والتابعين فيه هذا اللون من التفسير، حيث يحاول أن يقدّم بياناً للآية بحدث جزئي أو مورد جزئي.

وفهم نصوص الحديث المفسّرة للكتاب بهذه الطريقة، أي أسلوب الجري والتطبيق مهم جداً، وقد اعتنى به العلامة المفسّر محمد حسين الطباطبائي.

لكنّ النقطة الجديرة بالانتباه هنا هي ملاحظة ألسنة الروايات التي يترقّب أن تكون قد جرت على قانون التطبيق، فإنّ هذه الروايات يغلب أن تكون بأحد لسانين:

الأول: لسان بيان مصداقٍ دون نفي غيره، كأن تقول الرواية بعد قراءة قوله تعالى: **﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾**: مع علي وأهل بيته. فإنّ هذا اللسان يمكن فيه إرادة بيان أبرز المصاديق، فيحمل على ذلك دون وجود مشكلة في البَيْن.

الثاني: لسان بيان المصداق بطريق الحصر أو لسان التفسير، وهذا اللسان مختلف تماماً عن اللسان السابق، فإذا جاءت الرواية في المثال المتقدم تقول: ليس الصادقون إلا أهل البيت، أو تقول: ما عنى بالصادقين إلا نحن، فإنّ هذا اللون من البيان لا يمكن فهمه فهماً تطبيقياً إلا مع قرائن وشواهد تفيد ذلك بحيث تبرّر ـ مثلاً ـ الحصر الإضافي، وإلا فإنّ الفهم العرفي والعربي يرى أنه بيان تفسير ومعنى لا بيان

مصداق ومورد، ومجرّد الحمل على التطبيق لا يحلّ المشكلة، وذلك أنّ أيّ حمل أو توفيق بين كلامين يجب فيه أن يحتوي على شرط رئيس ليكون منتظماً وفقاً لقواعد الفهم العقلائي للغة والبيانات، وهذا الشرط هو قابلية طرفي المعارضة لهذا الحمل، بحيث يمكن أن يحمل كلّ من النصين على المعنى التوفيقي النهائي، ويستسيغ العرف أن يكون المتكلّم بكلّ من النصين قد أراد ذلك، وهنا أيّ بيان للمصداق هذا الذي يقال فيه: والله ما عنى إلا نحن؟! فهذا ليس مصداقاً وإنما إفادة حصرية للمعنى.

وفي هذه الحال الثاني يلاحظ نسبة الحديث إلى الآية، فإن لم يعارضها في دلالته الحصرية أخذ به، وإلا طرح، وفقاً لقواعد العرض على الكتاب الكريم.

هـ ـ بيان ملابسات النزول المساعدة على فهم الآيات وتفسيرها، فكثيرٌ من التفسير المأثور عن الصحابة والتابعين وأهل البيت يوضح ظرف نزول الآيات ويحدّد السياق المحيط بها، وهذا ما يجعله يلعب دوراً تفسيريّاً كبيراً لتوضيح معناها وتجلية المراد منها.

وهذا ما يعرف بروايات أسباب النزول، والمؤسف أنّ الكثير من هذه الروايات ضعيف السند لا يوجد ما يؤكّده، وكثير منه ورد مرسلاً، لكنه يظلّ مفيداً للمساهمة في تكوين صورة عن السياقات المحيطة بنزول الآيات الكريمة.

وتظلّ روايات أسباب النزول المعتبرة الصدور ذات قيمة حتى لو لم تصدر من المعصوم، بشرط أن تصدر ممّن عاصر نزول الآية لكي يخبر عن الجوّ الذي رآه وأحسّ به قبيل وبعد نزولها.

و ـ الكشف عن نواسخ الآيات القرآنية ومنسوخها، وهذا الدور يفهمنا الآيات

ويرشدنا إلى طبيعة العلاقة فيما بينها؛ فقد اعتُمدت نصوص التفسير المأثور بمثابة مستند قوي لتأكيد حركة النسخ في القرآن الكريم.

لكنّ أكثر هذه الروايات ضعيف الإسناد أيضاً، فضلاً عن أنه يحتمل جداً أن يكون اجتهاداً من قبل الصحابي أو التابعي؛ إذ يكون قد اعتقد هو مسبقاً بتنافي الآيتين فاعتبر المتأخّرة منهما ناسخةً للمتقدّمة، فذكر أنّ الأولى منسوخة، وهذا كثير التحقّق.

ولهذا يميل العلماء المحقّقون إلى الكشف عن النسخ عبر مقاربة نصوص القرآن نفسه، لينظروا هل يمكن التوفيق العقلائي العرفي بينها أم لا؟ لا التعبّد بنصوص اجتهادية من جهة وضعيفة السند من جهة ثانية، ولا تنسجم في كثير من الأحيان مع طبيعة البيانات القرآنية من جهة ثالثة، بل ـ وهو الأهم ـ تفرط في ادّعاء النسخ في القرآن حتى تجعل مئات الآيات منسوخةً، مع أن ذلك قد يضعضع صدقية القرآن، فقد ذكر بعضهم أنّ مطلع سورة براءة نسخ حوالي خُمْس آيات الأحكام، وهذا كلّه إفراط في النسخ يعطّل الاستفادة من القرآن الكريم في كثير من المواضع.

من هنا، وجدنا مثل السيد الخوئي والدكتور وهبة الزحيلي ينتقدان هذا الإفراط في ادّعاء النسخ ويثبتان أنّ الكثير من الآيات التي ادّعي نسخها لم تكن كذلك.

ز ـ بيان القراءات القرآنية؛ لأنّ بعض القراءات يرشد ـ على أقلّ تقدير ـ إلى معاني الآيات المحتملة، وأكثر القراءات وردت عن الصحابة والتابعين وتابعيهم، وبعضها ورد عن أئمة أهل البيت.

رابعاً: التطوّر التاريخي للتفسير الأثري

تتعدّد مساحة التفسير بالحديث والأثر كما ألمحنا في تعريف التفسير الأثري،

وسوف نستبعد هنا النصّ القرآني الذي يقوم بدور تفسير القرآن أيضاً، وفقاً لنظرية تفسير القرآن بالقرآن، وعليه نلاحظ أنّ هذا التفسير له مجالاتٌ أربعة:

المجال الأوّل: الحديث النبوي نفسه، حيث وردت بعض الروايات عن شخص النبيﷺ يفسّر فيها بعض الآيات القرآنية أو يفصّل مجملها. وحجم هذه الروايات ليس بالكثير، كما سوف نبحث ذلك قريباً بعون الله.

المجال الثاني: أحاديث أئمة أهل البيت، وهي روايات كثيرة قامت بتفسير القرآن الكريم بأحد أشكال التفسير السابقة التي شرحناها، بعد استبعاد مجرّد التخصيص والتقييد والحكومة من السنّة للكتاب، وإلا فضمّ هذه سيبلغ بالروايات مبلغاً كبيراً.

المجال الثالث: آثار الصحابة، وهم الذين تربّوا في مدرسة النبوة، فكان منهم العالم المتخصّص بالقرآن ومعانيه ومنهم الذي له اطّلاع على أسباب النزول، وبعضهم كان له علمٌ بتطبيق الآية على بعض مواردها على الأقلّ، والنصوص عن الصحابة في التفسير كثيرة، لاسيما عن مثل ابن عباس وابن مسعود و..

المجال الرابع: آثار التابعين وتابعيهم، وهي كثيرة جداً تشكل كمّاً كبيراً من مجموع التفاسير المأثورة، كما سوف نلاحظ إن شاء الله تعالى.

وانطلاقاً من هذه الدوائر الأربع، سوف ندرس ـ بعون الله تعالى ـ حركة انطلاق دور الحديث والأثر في تفسير القرآن الكريم دراسة تاريخيّة، وسوف نسير معها بالترتيب التاريخي تقريباً، لننظر في خصائص كلّ نوع ومرحلته وما شابه ذلك.

١. التفسير الأثري في العصر النبوي

من الطبيعي أن لا يحتاج الصحابة والمحيطون بالنبيﷺ إلى الكثير مما نحتاجه

اليوم لتفسير القرآن، وعلى رأس ذلك كلٌّ من اللغة بفروعها وأسباب النزول وملابساته.

يقول ابن خلدون: «إنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[1].

وأغلب الظنّ أن ابن خلدون يقصد الفهم الأولي للقرآن، لا فهم تمام معانيه بما فيها ذاك الناشئ عن مقاربة الآيات ومقارنتها، فإنه كلّما كان الصحابي حافظاً للقرآن مستحضراً آياته في سبيل مقاربتها ومقارنتها، كان أقدر على الخروج بنتائج أكثر، وهذا أمرٌ طبيعي لكلّ قارئ لنصٍّ نزول نجوماً في ثلاث وعشرين سنة.

نعم، إنّ الكثير من الجهود التي نبذلها نحن اليوم لم يكن يحتاجها المعاصرون لنزول الآيات والمتابعون لحدثها، وهذا ما يخفّف بدرجة كبيرة المسؤولية التفسيرية التي قد تلقى على عاتق النبي صلى الله عليه وآله.

من هنا، كان حجم التفسير النبوي قليلاً، لاسيما لو أخذنا بعين الاعتبار، ما ثبت منه تاريخياً بشكل موثق، ووظيفة النبي كانت إظهار القرآن للناس وعدم إخفائه عنهم، قال تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤)، والذي يعني بيانه مقابل إخفائه، لا بيانه بمعنى تفسيره كما هو المشهور، ولا أقلّ من أنّ ما نقوله يمثل القدر المتيقن، مع مقارنة هذه الآية بما دلّ على أنّ القرآن نورٌ بنفسه وبيان وتبيان.

من هنا، لا يصحّ قول من قال ـ وعلى رأسهم الشيخ ابن تيمية الحراني[2] ـ بأنّ الرسول فسّر القرآن كلّه، استناداً إلى هذه الآية الكريمة.

---

(١) مقدّمة ابن خلدون: ٤٣٨.

(٢) لمزيد الاطلاع حول مناقشة أدلّة الأطراف هنا، انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٤٨ ـ ٤٩.

على هذا الأساس، تركت لنا الحقبة النبوية تفاسير نبوية متفرّقة لآياتٍ من السور القرآنية، ولا يملك المسلمون اليوم تفسيراً متكاملاً نبويّاً للقرآن كلّه، وإنما بعض الشروح والتفاسير المختصرة المرفوعة إلى النبي في كتب المسلمين، وقد حاول جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) جمعها في كتابه على ترتيب السور القرآنية[١]، وهي تكشف لنا كم كانت المساهمة التفسيرية الواصلة إلينا موجزة ومختصرة، وكثيرٌ منها في آيات الأحكام، وكثير منها ضعيف على المستوى الحديثي والتاريخي، وهذا ما يلاحظه المراجع فيما تركه لنا ابن قيم الجوزية أيضاً.

ولست أوافق على ما ذهب إليه بعض الباحثين في أنّ عدم ترك الرسولﷺ لنا تفسيراً كاملاً للقرآن كان لحكمة أن يتأمل الناس بعده في الكتاب[٢]، فإنه مهما فسّر الرسول القرآن ستظلّ هناك فرصٌ للتأمل، كيف وقد فسّر الصحابة والتابعون وأئمة أهل البيت القرآن كاملاً بعده دون أن تقف رحلة التأمّل في الكتاب الكريم.

لهذا، فالأقرب في تفسير هذه الظاهرة هو الرجوع إلى مركّب مؤلّف من مقدّمتين:

الأولى: ما ذكره ابن خلدون من علم المحيطين بالنبي باللغة بفروعها وامتداداتها علماً وجدانياً عفوياً إلى جانب معايشتهم لملابسات نزول الآيات، فإن جهداً هائلاً يبذله المفسّرون اليوم يعود إلى فقدانهم هاتين الخاصيتين: اللغة والتاريخ.

الثانية: عدم بلوغ الوعي الإسلامي آنذاك مرحلةً من إثارة التساؤلات التي تطالب بإعادة قراءة النصّ لتحصيل جوابٍ عنها، فعندما ظهرت الخلافات

---

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ٥٠٢ ـ ٥٣٩.

(٢) هدى جاسم محمد أبو طبرة، المنهج الأثري في تفسير القرآن الكريم: ٣٢، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

الكلامية والاصطفافات المذهبية عاد المسلمون مرةً أخرى إلى القرآن لاستنطاقه في حلّ مشاكلهم، فظهرت جوانب في النص لم تكن ظاهرة، هكذا الحال في كلّ عصر ومصر، والتجربة الإسلامية في عصر النبي كانت ممتلئةً بالأجوبة الشافية من خلال هذا المعطى القرآني الآتي من اللغة العفوية وملابسات النزول، لهذا كانت الأسئلة محدودة؛ لأنّ الوعي والإشكالية كانا في حدّ معيّن.

هذا يعني أن ثنائية التاريخ واللغة عندما تضاف إلى ثنائية الوعي والسؤال، تفسّر لنا قلّة الأسئلة حول التفسير القرآني في العصر النبوي وقلّة ما تركه النبي لنا ـ بحسب ما وصلنا ـ من تفسير القرآن الكريم.

٢. التفسير الأثري في عصر الصحابة

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله بدأت مرحلة تفسير الصحابة، فقد توسّعت الدولة الإسلامية ودخلت في الإسلام شعوب وأمم ناطقةٌ باللغة العربية وغير ناطقة بها، وبدأت المسافة المعرفية تقع بين الأمّة والقرآن؛ لأنّ العاملَين اللذين ساهما في اختصار رحلة التفسير في العصر النبوي بدأ يضعف حضورهما هنا في هذه المرحلة، فاللغة العربية لم تعد لغة جميع المسلمين، وصارت هناك حاجة لتفسير النص العربي لغير العرب، كما أنّ الأيام كانت بانقضائها تلقي ظلالاً من الضباب على أحداث التاريخ ومعرفة ملابسات نزول النصوص، فلم يكن هناك من ملجأ في تلك المرحلة إلا العودة إلى الصحابة المقرّبين، فهم أكثر اطّلاعاً على هذين الأمرين: اللغة والتاريخ؛ فظهرت تفاسير الصحابة على شكل إشارات لغوية تارةً وتاريخية أخرى، وولد التفسير الأثري في عهده الثاني.

وقد تفاوت الصحابة في مديات معرفتهم تبعاً لمتابعتهم لما صدر في مجال تفسير

القرآن عن رسول الله ﷺ تارةً، وملاحقتهم شؤون نزول كلّ آية كي يكونوا على دراية بملابسات ذلك أخرى، ومتابعتهم شؤون اللغة وسعة أفقهم وقدراتهم التحليلية ثالثة.

وكان لحفظ القرآن الكريم والتأمّل فيه ـ وهو في الحفظ كلّه ـ دور أيضاً في بروز بعض الصحابة في هذا المجال؛ إذ كلّما حفظ الصحابيّ الكتاب كلّه وتأمل في ثنايا آياته وقارن بينها وقارب.. حصلت له اجتهادات جديدة في فهمه، ونحن نعرف أنّ الصحابة كانوا منشغلين بمهمات مختلفة بعد وفاة الرسول ﷺ، فبعضهم اعتزل الناس ولم يعد له أيّ حضور، وبعضهم انشغل بالعمل السياسي أو القضائي أو العسكري في الغزوات والفتوحات، وبعضهم تفرّغ للعلم والتبليغ والدعوة، وكان هؤلاء بارزين في مجال المعرفة بالكتاب الكريم.

واختلفت أمزجة الصحابة في التفسير، بحسب ما وصلنا من نصوص مأثورة عنهم، فبينما كان بعضهم يركّز على كشف الجوانب اللغوية ويغلب على تفسيره الطابع اللغوي من شرح المفردات ونحو ذلك مثل ابن عباس، نتيجة أسئلة وجّهت إليه، أو ربما كان لغير العرب دورٌ في ذلك إذا صحّت نسبة هذه التفاسير له، كان فريقٌ آخر يعتمد منهج التحليل والاجتهاد، مثل ابن مسعود، رغم أنّ قلقاً ظلّ يكتنف بعض الصحابة من الخوض في التفسير، الأمر الذي كان يدعو بعضهم لعدم التصدّي لهذا الأمر.

أبرز مفسّري الصحابة

قال السيوطي: «اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة، الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد

الله بن الزبير. أما الخلفاء فأكثر من روي عنه منهم علي بن أبي طالب، والرواية عن الثلاثة نزره يسيرة، وكأنّ السبب في ذلك تقدّم وفاتهم، كما أنّ ذلك هو السبب في قلّة رواية أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ للحديث، ولا أحفظ عن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في التفسير إلا آثاراً قليلة جداً لا تكاد تجاوز العشرة، أما علي فروي عنه الكثير»[١].

هذا النص يحتاج إلى تعليق:

أولاً: كيف عرف السيوطي أنّ هؤلاء هم أشهر المفسّرين، مع أنه لم يصله عن أبي بكر إلا عشرة روايات؟! أخشى أن تكون الروح المذهبية التقديسية هي السبب في هذا الأمر، من حيث إنّ الخلفاء الأربعة لابد وأن يكون لهم قصب السبق في كل شيء!!.

ثانياً: إنّ إقحام زيد بن ثابت والأشعري وابن الزبير ليس دقيقاً؛ لأننا لا نتحدث عن مطلق من له كلام في التفسير من الصحابة، وإنما عمّن اشتهر بالتفسير، لهذا نرجّح أن يكون مفسّرو الصحابة المشهورين ـ وكثير من الصحابة روى في التفسير ـ أربعة على الترتيب التالي، وفقاً لما وصلنا منهم:

أ ـ علي بن أبي طالب، لا سيما مع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً التفاسير المنقولة عنه في المصادر الشيعية كالإمامية والزيدية والإسماعيلية.

ب ـ عبد الله بن عباس، مع الأخذ أيضاً تفاسيره في المصادر الشيعية.

ج ـ عبد الله بن مسعود، مع ملاحظة ما تقدّم.

د ـ أبيّ بن كعب، مع ملاحظة ما تقدّم أيضاً.

خصائص التفسير الأثري في عهد الصحابة

أبرز خصائص التفسير الأثري في عهد الصحابة، ما يلي:

---

(١) السيوطي، الإتقان ٢: ٤٩٣.

١ ـ عدم استيعاب تمام آيات القرآن.

٢ ـ يُسر التفسير وبساطته وإجماله العام.

٣ ـ قلّة الاستنباط الفقهي فيه.

٤ ـ شفاهية هذا التفسير في الغالب وعدم تدوينه مباشرةً[1]. اللهم إلا مصحف علي عليه السلام بناءً على أنّه كان حاوياً لتفسير القرآن الكريم أيضاً، لكن مع الأسف لم تصلنا نسخة هذا التفسير كاملة مدوّنة.

من هنا ربما «يمكن اعتبار مصحف الإمام علي عليه السلام هو أوّل وثيقة تفسيرية ظهرت في عهد الصحابة»[2]، وإن كان الأمر يحتاج إلى مزيد نظر في أنّه أول وثيقة ظهرت أو دوّنت ولم تظهر؟ هذا، وينقل وجود بعض المدوّنات عن ابن عباس وأبي بن كعب.

٣ـ التفسير الأثري في عهد التابعين وتابعيهم

التابعون ظاهرة تعليمية ثقافية عفوية تخرّجت من بيوت الصحابة، وكان أغلبهم من الموالي، وقد ظهر التابعون وتابعوهم مع النصف الثاني من القرن الأوّل الهجري إلى أواخر القرن الثاني الهجري، وزاد اختلاطهم بالشعوب الوافدة على الإسلام في عصر تعاظمت فيه الإشكاليات والتساؤلات، وتمّ الابتعاد فيه كثيراً عن اللغة والتاريخ، وازداد معضل إثبات ما صدر عن النبي والجيل الأقدم من الصحابة، فاشتدّت الحاجة إلى التفسير وظهر بشكله الموسّع الأول هذه المرّة.

---

(١) انظر في هذه الخصائص: الذهبي، التفسير والمفسرون: ٩٧ ـ ٩٨؛ وأبو طبرة، التفسير الأثري: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) أبو طبرة، التفسير الأثري: ٤٦.

وقد اعتمد التابعون في تفسير القرآن على القرآن تارةً، وتفاسير الصحابة أخرى، وعلى اللغة ثالثة، وما وصلهم من تاريخ رابعة، كما أعملوا اجتهادهم خامسة.

لكن حصل أمرٌ استجدّ بشكل واضح في هذه المرحلة وأسّس لإشكالية كبيرة في التفسير الأثري عموماً فيما بعد، وهو أنّ التابعين ـ فيما يبدو ـ لم يتحفظ بعضهم من الأخذ عن أهل الكتاب في قضايا لها صلة ما بمضمون آيةٍ هنا وأخرى هناك، الأمر الذي أدّى إلى نفوذ الإسرائيليات في تفسير القرآن بالحديث والأثر، وهو أمرٌ كان له وجود في عهد الصحابة لكن ضمن نطاق محدود نسبيّاً.

فارتفاع معدّل الاجتهاد في تفسير التابعين، وظهور معضلات من نوع الإسرائيليات، خفض من القيمة الاعتبارية للآثار الواردة عن التابعين وتابعيهم، ومع ذلك ظلّت لهم بعض الميزات؛ لقربهم الزمني وثقافتهم باللغة العربية وقلّة الوسائط بينهم وبين الأحداث، الأمر الذي لم يحظ به من تأخر من أرباب التفسير[1].

مدارس التفسير عند التابعين وأبرز المفسّرين

برزت في عصر التابعين وتابعيهم عدة مدارس تفسيرية تمحورت حول نزعات هذا الصحابي في التفسير أو ذاك، وهذه المدارس هي:

١ ـ المدرسة المكية، ومحورها عبد الله بن عباس، وأشهر تلامذتها: سعيد بن جبير (٩٥هـ)، ومجاهد بن جبر المكي المخزومي (١٠٣هـ)، وعكرمة البربري مولى ابن عباس (١٠٥ أو ١٠٧هـ)، وكان متهماً بالكذب عند بعضهم، وطاووس بن كيسان

(١) انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبة القشيب ٢: ٢٧.

اليماني الهمداني (١٠٦هـ)، وعطاء بن أبي رباح المكي (١١٤هـ)، وغيرهم.

٢ ـ مدرسة العراق أو الكوفة، ومحورها عبد الله بن مسعود، وقد برز فيها كلٌّ من: قتادة بن دعامة السدوسي البصري (١١٨هـ)، والحسن البصري (١١٠هـ)، ومسروق بن الأجدع (٦٣هـ)، ومرّة الهمداني (٧٦هـ)، وعامر بن شراحيل بن عامر الشعبي الحميري (١٠٤هـ)، والأسود بن يزيد بن قيس النخعي (٧٤هـ)، وعلقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك (٦٢هـ).

٣ ـ مدرسة المدينة، ومحورها أبي بن كعب وأئمة أهل البيت عليهم السلام، وظهر في المفسرين هناك كلّ من: زيد بن أسلم العدوي المدني (١٣٦هـ)، وأبو العالية رفيع بن مهران البصري (٩٠هـ)، ومحمد بن كعب القرضي الكوفي (١١٧هـ)[1].

المفسرون من تابعي التابعين

شهد القرن الثاني الهجري حركة تفسير نشطة وبرزت بعض الشخصيات، ونحن نذكر أهم هذه الشخصيات:

١ ـ مقاتل بن سليمان الأزدي (١٥٠هـ).

٢ ـ عبد الملك بن جريج الأموي (١٥٠هـ).

٣ ـ شعبة بن الحجاج الأزدي (١٦٠هـ).

٤ ـ سفيان بن سعيد الثوري (١٦١هـ).

٥ ـ مالك بن أنس (١٧٩هـ).

٦ ـ وكيع بن الجراح (١٩٧هـ).

٧ ـ سفيان بن عيينة الهلالي (١٩٨هـ).

---

(١) انظر ـ لمزيد بن الاطلاع ـ: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٠١ ـ ١٢٨.

٨ ـ هشام بن محمد بن السائب الكلبي (٢٠٦هـ).

خصائص التفسير في عهد التابعين وتابعيهم

وأهم خصائص التفسير في هذا العهد ما يلي:

١ ـ ارتفاع معدّل الاجتهادات الشخصية، في محاولة لاكتشاف معطيات جديدة في الكتاب، وحيث كانت التجربة جديدة ظهرت أخطاء واضحة جداً لتبدأ في أواخر هذا العصر بدايات عملية إصلاح شكّلت مخاضاً لولادة علم تفسير أكثر منهجيةً، ظهر فيما بعد ـ في بداياته ولأوّل مرّة ـ مع محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) في جامع البيان.

٢ ـ ابتلاء أكثر الأسانيد التي تمّ الاعتماد عليها لجمع الوثائق التاريخية ونصوص الصحابة والرسول بمشاكل حقيقية، من نوع الاعتماد على الضعفاء والمجاهيل أو عدم ذكر الأسانيد إطلاقاً، بل إنّ بعض المفسّرين أنفسهم واجهوا تهم الوضع والكذب مثل عكرمة وغيره، كما سنشير لاحقاً بعون الله تعالى. نعم بدأت الأسانيد تستحكم تدريجياً في أواخر هذه المرحلة.

٣ ـ محاولة استحضار نتاجات أهل الكتاب، في فهم الآيات وتفسيرها وتكميل الصور التاريخية التي عرضها القرآن الكريم، الأمر الذي أوقع حركة التفسير كلّها في إشكالية عظيمة، وزاد من حركة الوضع في تفسير القرآن.

٤ ـ ارتفاع ملحوظ في معدّل الخلافات التفسيرية في هذه المرحلة، فصارت هناك في الآية الواحدة آراء وآراء، الأمر الذي فتح علم التفسير على بدايات ظهور مدارس مختلفة في المنهج والأسلوب، وقد ساعدت في ذلك الخلفياتُ الفكرية والسياسية والمذهبية للمفسّرين أنفسهم، ومثال ذلك الخلاف بين تفسير قتادة

والحسن البصري في آيات القدر.

٥ ـ غالباً ما لم يكن تفسير هؤلاء للقرآن كاملاً، لكن تدريجياً بمرور الوقت صار عدد الآيات المفسّرة عند هذا المفسّر أو ذاك أكبر حتى تكاد تستوعب الكتاب كلّه[١].

٤ـ التفسير القرآني عند أهل البيت عليهم السلام

قام أهل البيت النبوي بتفسير القرآن الكريم للناس منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وقد بذلوا جهوداً كبيرة في هذا المجال، ونقلت عنهم الكثير من الإفادات في تفسير القرآن العظيم، فمنذ وفاة النبي عكف الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على جمع القرآن مرفقاً بتفسيره، وفق النظرية المعروفة، وأدرج إلى جانب كلّ آية معناها وتأويلها وما يتصل بفهمها من أمور.

وحتى لو غضضنا الطرف عن ذلك، وبقينا وما وصلنا من روايات عن الإمام علي عليه السلام في تفسير القرآن، سنبقى نرى ـ كما لاحظنا من قبل ـ أنّه كان أكثر المسلمين تفسيراً للقرآن في العصر الإسلامي الأوّل، وهذا ما يدلّ على اهتمام كبير من أهل البيت بتفسير الكتاب العزيز.

وقد واصل أهل البيت مشروعهم التفسيري، فبرز الإمامان: محمد الباقر وجعفر الصادق، إذ لو جمعنا ما أثر عنهما في تفسير القرآن لوجدنا تفسيراً من أوسع تفاسير القرآن الواصلة إلينا في تلك الفترة.

ولم يترك أهل البيت كتاباً مستقلاً أملوه أو سطروه بأيديهم في تفسير القرآن

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: المصدر نفسه ١: ١٣٠ ـ ١٣١.

سوى كتاب التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، وسوف يأتي أنه لم تصحّ هذه النسبة عند العلماء.

إلا أنّ النصوص المتناثرة الموجودة في الكتب الحديثية عند الشيعة والسنّة مأثورةً عن أئمة أهل البيت تخوّلنا القول بأنهم تركوا واحداً من أوسع تفاسير القرآن الكريم، هذا إذا ضممنا إلى هذه الروايات المتناثرة ما جاء في الكتب الحديثية التفسيرية الناقلة عنهم، خاصّة مثل تفسير العياشي والقمي وفرات الكوفي وغير ذلك.

معالم التفسير القرآني في المأثور عن أهل البيت النبوي

يحوي تفسير أهل البيت للقرآن ـ بحسب ما وصلنا ـ على ما يلي:

١ ـ **الإشارة إلى بعض القراءات القرآنية**، مثل قراءة علي، وهذه القراءات التي تشير إليها بعض الروايات قد نجد لها ما يشبهها عند بعض القراء، وقد لا نجد لها مثيلاً عند أيّ من القراءات المعروفة عند المسلمين.

٢ ـ **الإكثار من الروايات التطبيقية القائمة على التفسير تارةً وعلى الجري والانطباق أخرى**، حيث يلاحظ في التفاسير المنسوبة إليهم أنها تركّز على تطبيق الآية القرآنية على مصداقها، وفي كثير من الأحيان يجري تطبيق الآيات المادحة على أهل البيت أنفسهم أو شيعتهم، فيما يجري تطبيق الآيات الذامّة على خصوم أهل البيت أو منافسيهم أو أعدائهم أو شيعة هؤلاء.

٣ ـ **تفسير آيات الأحكام**، إذ يلاحظ في تفاسير أهل البيت التعرّض لآيات الأحكام، ومدلولاتها الفقهية وغير الفقهية، وذلك بشكل ملفت.

٤ ـ **الطابع التأويلي الرمزي**، إذ نجد في العديد من المرويات تأويلات باطنية

ومعاني ذات طابع رمزي تشبه ما يظهر أحياناً من العرفاء والمتصوّفة.

٥ ـ **تفسير القرآن بالقرآن**، حيث نجد في بعض الروايات محاولات للربط بين الآيات ومقاربتها للحصول على معطيات جديدة ومفيدة.

٦ ـ **بيان أسباب النزول**، وهذا كثير في روايات أهل البيت التفسيرية، حيث يبيّن فيها ظروف نزول هذه الآية أو تلك بما يسلّط الضوء على المناخ التاريخي لنزول الآيات.

٧ ـ **إبطال تفاسير أخرى مطروحة في بعض الآيات**، حيث نلاحظ أنّ بعض السائلين يطرح بعض التفاسير المثارة في عصره، ليعلّق الإمام عليها، فنجد أئمة أهل البيت يعلّقون سلباً أو إيجاباً، على التفاسير التي تثار في زمانهم.

٨ ـ **بيان الناسخ والمنسوخ إيجاباً أو سلباً**، حيث وردت العديد من الروايات تبيّن أنّ آيةً ما نسخت آيةً أخرى، أو تنفي وقوع النسخ بين هاتين الآيتين.

هذا، وأبرز المفسّرين من أهل البيت ـ بحسب ما وصلنا بصرف النظر عن صحّة النسبة ـ هم: الإمام علي، والإمام الباقر، والإمام الصادق، والإمام الحسن العسكري عليهم السلام، كما وأبرز الكتب التي جمعت تفاسيرهم وإن لم تحصها جميعاً هو: تفسير علي بن إبراهيم القمي، وتفسير فرات الكوفي، وتفسير الحسن العسكري، وتفسير محمد بن مسعود العياشي.

خامساً: التفسير الأثري، مطالعة في المصادر والمراجع

نحاول هنا أن ندرس أهم مصادر التفسير بالحديث والأثر عند المسلمين، وسوف نقوم بذلك وفقاً للخطوات التالية:

١ ـ **مصادر التفسير**، وندرس أقدم كتب التفسير آخذين نماذج منها فقط، مثل

تفاسير: ابن عباس، وابن مسعود، والقمي، والعياشي، وجامع البيان للطبري، والتبيان للطوسي و..

٢ ـ **مراجع التفسير**، وهي الكتب الجامعة التي ألّفت في العصور المتأخرة، مثل تفسير البرهان، وتفسير الصافي، والدر المنثور، وتفسير القرآن العظيم و..

الأول: مصادر التفسير الأثري

أبرز مصادر التفسير الأثري ما يلي:

١. تفسير عبد الله بن عباس (٦٨هـ)

جمع العلماء التفاسير المنسوبة لعبد الله بن عباس (٦٨هـ) في كتاب مستقلّ، وبملاحظة تفسيره نجد الميزات التالية:

١ ـ **تفسيره القرآن بالقرآن**، كتفسيره الموتة الأولى بحالة ما قبل الخلق جمعاً بين قوله تعالى: ﴿**أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ**﴾ (غافر: ١١)، وقوله سبحانه: ﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ**﴾ (البقرة: ٢٨).

٢ ـ **تفسيره بالرواية عن النبي**، وقد كان هذا قليلاً جداً، وقد ذكر بعضهم أنّ مقارنة تفسير ابن عباس بالمنقول عن النبيﷺ مع تفسير أبي بن كعب وابن مسعود تكاد تفيد تطابق ما عند ابن عباس معهما، مما يدلّ على أنه أخذ معلوماته عن أسباب النزول ونحوها منهما، ولهذا كانت رواياته التي رفعها إلى النبي في التفسير قليلة جداً[١].

والسبب في هذا صغر سنّه في حياة النبي، وهناك من يعتقد بأن تضخيم شخصيته كان محاولة من العباسيين لادّعاء أنّ لهم قصب السبق في العصر النبوي،

(١) هدى جاسم محمد أبو طبرة، التفسير الأثري: ١١٣ ـ ١١٤.

لمواجهة العلويين والأمويين.

٣ ـ تفسيره بالاجتهاد الشخصي، وهذا أكثر ما نقل عنه، حتى يؤثر أنّ ابن عمر كان مندهشاً من جرأة ابن عباس على التفسير بهذا الاجتهاد(١).

٤ ـ اعتماده على اللغة واستشهاده بأشعار العرب، وهذا أيضاً كثيرٌ فيما نقل عنه، وقد نسب إليه تأليف كتاب باسم: «كتاب اللغات في القرآن»، حيث يكشف عن خبرة واسعة بلغات قبائل العرب المختلفة(٢). وكانت له مسائل وجّهها إليه نافع بن الأزرق (٦٥هـ) ونجدة بن عويمر (٦٩هـ)، حيث طلبا منه تفسير القرآن مع شواهد من شعر العرب، وفعل ذلك، وقد جمعها السيوطي في كتاب الإتقان(٣).

ويحتاج إثبات هذين الكتابين ـ أي اللغات ومسائل نافع بن الأزرق ـ إلى بحث تاريخي جادّ، وإلا فإنّ غموضاً وتساؤلاً يلفّ صدقية نسبة هذين الكتابين إليه.

٥ ـ استعانته وخبرته بأسباب النزول، وهذا مشهود في التفسير المرويّ عنه للقرآن، ولكننا نشكّ في أكثره؛ لكونه صغيراً حتى وفاة النبي؛ فلابدّ وأن يكون قد أخذ بعض هذه المعلومات من بعض الصحابة، أو اجتهد فيها.

٦ ـ معرفته بالناسخ والمنسوخ، كذكره نسخ حرمة القتال في الأشهر الحرم بمطلع سورة براءة. ولكنّ الكثير من دعوى النسخ هذه ليست سوى اجتهادات منه يمكن إبداء الكثير من المناقشات فيها.

٧ ـ اعتماده أحياناً على مصادر أهل الكتاب، حتى اتّهمه أجناس جولدتسيهر وأحمد أمين بالإكثار والإفراط في هذا المجال، وإن ذهب بعض الباحثين إلى أنه

(١) ابن حجر، الإصابة ٤: ١٢٧.

(٢) التفسير الأثري: ١١٦؛ والذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٧٤ ـ ٧٧.

(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٤٧ ـ ٣٧٧.

اعتمد على هذه المصادر، ولكن ليس بكثرة[١].

٢. تفسير عبد الله بن مسعود (٣٢هـ)

معالم منهج عبد الله بن مسعود في التفسير ـ كما يظهر بمراجعة تفاسيره المبثوثة في الكتب القديمة، مثل جامع البيان للطبري ـ ما يلي:

١ ـ **تفسيره القرآن بالحديث النبوي**، وعدد رواياته في ذلك أكبر بكثير من المنقول عن ابن عباس، وتفسيره بالحديث معقول، نظراً لسنّه وقربه من النبي صلى الله عليه وآله.

٢ ـ **تفسيره القرآن بالاجتهاد**، وهذا معروف عنه، بل يحسب ابن مسعود على مناصري مدرسة الاجتهاد عموماً بين الصحابة، كما هو معروف لدى الباحثين في تاريخ التشريع الإسلامي.

٣ ـ **تفسيره مفردات القرآن**، كتفسيره الغيّ في قوله تعالى: ﴿.. فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾ (مريم: ٥٩)، بأنه وادٍ في جهنم.

٤ ـ **معرفته بأسباب النزول**، وهذا أمرٌ معقول؛ لما تقدّم من معاصرته للنبي وقربه منه، فقد كان من رموز الصحابة.

٣. تفسير أبيّ بن كعب (٢٠هـ)

يحوى تفسير أبي بن كعب ما حوته تفاسير ابن عباس وابن مسعود، وقد وردت عنه نسخة كبيرة في التفسير، رواها أبو جعفر الرازي بسنده عنه. وترك تفسيره أثراً في مدرسة المدينة، وغلب على تفسيره الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله والعلم بالقراءات

(١) انظر: الذهبي، التفسير والمفسّرون ١: ٧٠ ـ ٧٤؛ ولمزيد من الاطلاع حول تفسير ابن عباس، راجع: التفسير الأثري: ١١٢ ـ ١١٩.

القرآنية.

٤. تفسير علي بن إبراهيم القمي (ق ٤هـ)

عاش علي بن إبراهيم القمي في عصر الغيبة الصغرى وربما ما قبلها بقليل، ويعدّ من أجلاء الثقات عند الإمامية، وكثير من روايات الكليني ترجع إليه، وأكثر رواياته أخذها عن والده إبراهيم بن هاشم، الذي يعدّ أعظم راوية شيعي من حيث عدد الروايات التي نقلها، حيث تربو رواياته عن ٦٤٠٠ رواية.

وقد وقعت مناقشات طويلة في كتاب تفسير علي القمي، نلخّصها فيما يلي:

أولاً: لا شك في وجود تفسير لعلي بن إبراهيم القمي، كما شهدت بذلك كتب الرجال والفهارس.

ثانياً: لا شك في وجود تفسير لأبي الجارود زياد بن المنذر المحسوب على المذهب الزيدي، كما جاء أيضاً في كتب الرجال والفهارس.

ثالثاً: هناك ثلاثة آراء في تفسير علي بن إبراهيم الموجود بين أيدينا:

١ ـ إنه بأجمعه لعلي بن إبراهيم، وهو صحيح النسبة إليه، وهذا ما يظهر من السيد أبو القاسم الخوئي.

٢ ـ إنه غير ثابت بأجمعه، إلا الرواية الواردة فيه والمنقولة في مصادر الحديث المعتبرة عنه. والسبب أنّ ناقل التفسير ـ كما يظهر من مطلعه ـ هو أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن الإمام الكاظم، وهو رجل مهمل تماماً لا ذكر له في مصادر الرجال والجرح والتعديل، ومعه فلا يمكن الوثوق بهذه النسخة بتاتاً، ولم نجد المشايخ العظام قد نقلوا عنه، وهذا ما يذهب إليه الشيخ محمد هادي

معرفة[1].

٣ ـ التفصيل، بأن يقال: إنّ هذا الكتاب خليط من تفسيري القمي وأبي الجارود، وأنه لا يمكن التمييز بينهما أو يمكن إلى حدّ معيّن. وهذا ما قاله بعضهم، مثل الشيخ مسلم الداوري[2].

رابعاً: تحوي مقدّمة هذا التفسير ـ وهي طويلة نسبياً ـ نصّاً استند إليه بعض العلماء المتأخرين، ومنهم السيد الخوئي، لإثبات وثاقة جميع الرواة الواقعين في أسانيد هذا الكتاب، ووفقاً لهذه النظرية التي تستفاد من شهادة القمي بوثاقة رواة كتابه سوف يكتسب هذا الكتاب قيمةً مضافة تستحقّ الوقوف عندها.

لكنّ هذا الموقف ظلّ متأثراً بالموقف السابق في تحديد هوية نسخة هذا التفسير، فمن قبله بأجمعه انفتح عنده باب التوثيق وصار هناك مجال للحديث عنه، ومن رفضه بأجمعه انسدّ عنده هذا الباب، والمفصّل انفتح لديه نسبياً مجال التفصيل مع تمييز ما للقمّي عن غيره، إذا ثبت عنده أن هذا النص الموجود في المقدّمة هو لعليّ بن إبراهيم القمي فعلاً. وتفصيل هذه الأبحاث تراجع في علم الرجال، حيث بحثنا ذلك مفصّلاً هناك.

خامساً: يمتاز تفسير القمي بأنه من أقدم التفاسير الشيعية الإمامية التي وصلتنا، ولهذا فكثيراً ما يعبّر عن نزعة إمامية في التفسير، فنجد فيه بوضوح تطبيق الآيات أو تفسيرها بأهل البيت أو أعدائهم، مستخدماً في بعض الموارد أسلوب التأويل الذي لا يظهر للباحث من مراجعة ظواهر الآيات، وتوجد فيه إشارات إلى تحريف بعض الآيات القرآنية، أو إلى وجود قراءات مختلفة لبعض الآيات القرآنية.

سادساً: إنّ تفسير القمي تفسيرٌ للقرآن وفقاً لروايات أهل البيت، لكننا نجد في

---

(١) انظر: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٢٦.

(٢) راجع: الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ١٦٣ ـ ١٨٠.

بعض الأحيان القليلة كلمات لا نستطيع التأكّد أنّها متون روايات، حيث يحتمل أن تكون للمؤلّف نفسه، على طريقة الطبري الذي يذكر الروايات كما يذكر رأيه.

سابعاً: يظهر من جملة من العلماء موافقتهم على مضمون هذا التفسير، أو لا أقلّ لا نجد لهم نقداً متنياً في حقّه، لكنّ بعضهاً آخر ـ مثل العلامة محمد هادي معرفة ـ رغم ثنائه على التفسير من بعض الجوانب، إلا أنّه رأى أنّه يحوي ما يخالف العقول ويتحاشاه أهل بيت الرسول من الروايات المناكير[١].

٥ـ تفسير محمد بن مسعود العياشي (ق ٣ ـ ٤هـ)

محمد بن مسعود العياشي السلّمي السمرقندي من أبرز علماء الإمامية الكبار في القرن الثالث والرابع الهجريين، وهو شيخ الشيخ الكشي صاحب كتاب معرفة الرجال، وكانت داره حوزةً علمية كبيرة تخرّج منها عددٌ وافر من طلبة العلوم الدينية، وهو من الرواة المعروفين الذين يقع اسمه في سند الكثير من الروايات.

نشأ العياشي على مذهب أهل السنّة ثم تشيّع[٢]، وظلّت كتبه مرجعاً شيعياً مستمراً إلى يومنا هذا، وتفسيره هذا ظلّ محلّ رجوع العلماء والمفسّرين في الكثير من المواقع والمناسبات. ورغم توثيق العياشي وجلالته إلا أنّ الشيخ النجاشي ذكر ـ كما ذكر في حقّ تلميذه الكشي ـ أنه يروي عن الضعفاء كثيراً[٣].

مشاكل تواجه تفسير العياشي

يواجه تفسير العياشي مشكلتين أساسيتين:

---

(١) محمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٢٧.

(٢) رجال النجاشي: ٣٥٠.

(٣) المصدر نفسه.

الأولى: إنّ جميع رواياته تشرع بذكر الراوي للحديث عن الإمام، ولا يوجد أيّ سند من العياشي نفسه إلى هذا الراوي، وهذا ما جعل هذا الكتاب كلّه مرسلاً، ممّا أضعف من قيمته.

ويرى العلامة الطباطبائي أنّ الأصل لم يكن كذلك، وإنما حصل ذلك من طرف بعض النسّاخ الذين اختصروه بحذف الأسانيد، وإلا فجلّ رواياته كانت مسندة، وهذا ما يعني أنّ هذه النسخة التي بين أيدينا اليوم هي مختصر تفسير العياشي لا أصل التفسير[1].

ولم يوضح العلامة الطباطبائي دليله على أنّ نسخة الكتاب الأصل كانت تحوي أسانيد، وأغلب الظنّ أنه أخذ ذلك إمّا من كلام العلامة المجلسي، حيث قال: «ورأينا منه نسختين قديمتين... لكنّ بعض الناسخين حذف أسانيده للاختصار، وذكر في أوّله عذراً هو أشنع من جرمه»[2]، أو على مقارنة ما نقله الحاكم الحسكاني في «شواهد التنزيل» عن تفسير العياشي مسنداً.

إلا أنّ كلام العلامة المجلسي هو الآخر لا يثبت القضية؛ لأنّ النسختين القديمتين لا يحرز ثبوتهما أساساً، ولم تبيّن الطرق إليهما، وإن كان الأمر محتملاً جداً. والخبر بأنّ الأصل فيه أسانيد يرجع إلى مختِصر النسختين، ولعلّه غير صادق حيث لا نعرفه، لكن يظلّ كون أصله مسنداً هو الأرجح بملاحظة وصول نسخة كاملة للحافظ الحسكاني نقل عنها مسنداً في كتابه «شواهد التنزيل»، كما قلنا.

من هنا، تبرز الضرورة لمراجعة كلّ روايات العياشي في مصادر الحديث الشيعية والسنية، فلعلّه يعثر من بينها على روايات تفسيرية له تطابق ما جاء في التفسير

(١) الطباطبائي، تفسير العياشي ١: ٥، المقدّمة.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٨.

الموجود بين أيدينا، وتكون مسندةً في المصادر الأخرى.

الثانية: إنّ هذا التفسير لا يتوفر منه اليوم سوى الجزء الأول، الذي ينتهي عند آخر سورة الكهف، وهو موجود كما يذكر الآغا بزرك الطهراني في الخزانة الرضوية وغيرها[١].

ويصرّح العلامة الطباطبائي أنّ أرباب التفسير لم ينقلوا إلا ما في الجزء الأوّل منه، معلّقاً بالقول: «نعم، ربما يذكر فيما يذكر أنّ بعض خزائن الكتب من بلاد إيران الجنوبية يحتوي على الكتاب بجزأيه، ولم يتحقق ذلك، ولا اهتدينا إليه بعدُ»[٢].

ولم يظهر لي الوجه في اعتقادهم بأنّ التفسير كاملٌ، فإنّ مراجعة كتب الرجال والفهارس كرجال النجاشي وفهرست الطوسي وفهرست ابن النديم لا تعطي شيئاً، حيث يقولون فقط بأنّ له كتاب التفسير، فلا ندري هل كان هذا التفسير كاملاً في أصله أم أنه انتهى هناك أيضاً عند سورة الكهف، علماً أن مقدّمة التفسير ومطاويه لا توحي بوجود قسم آخر له إلى نهاية القرآن الكريم والله العالم، إلا إذا حصلنا من مقارنة ما جاء في شواهد التنزيل للحسكاني على شيء ما.

ورغم هاتين المشكلتين، ظلّ هذا التفسير حاضراً، مثل حضور تفسير القمي، وقد ذكر الكثير من رواياته الفقهاءُ والمحدّثون في كتبهم.

وتمتاز روايات هذا التفسير بالاختصار تارةً والتفصيل تارةً أخرى، وتحوي مسائل فقهية وتاريخية وتأويلية، وفيها روايات الجري والتطبيق أيضاً، ويندر إن لم نقل ينعدم وجود كلمات للمؤلّف نفسه، كما يذكر بعض الروايات الشاذّة في

---

(١) الذريعة ٤: ٢٩٥.

(٢) تفسير العياشي ١: ٥، المقدّمة.

القراءات لأهل البيتعليهم السلام[1].

ويعتقد الشيخ محمد هادي معرفة أنّ العياشي عندما «يرد في التأويل، نراه غير مراعٍ لضوابط التأويل الصحيح، على ما أسلفنا بيانه، من كونه مفهوماً عاماً منتزعاً من الآية بعد إلغاء الخصوصيات، ليكون متناسباً مع ظاهر اللفظ وإن كانت دلالته عليه غير بينة»[2].

٦ ـ تفسير أبي حمزة الثمالي (١٤٨هـ)

تناثرت في كتب الحديث والتفسير تفاسير لأبي حمزة الثمالي ثابت بن دينار، فقام عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين بجمع هذه التفاسير ووضعها في كتابٍ مستقل فاق الأربعمائة صفحة، وكتب له العلامة الشيخ محمد هادي معرفة مقدّمةً، وقد نشر الكتاب في دار الهادي في بيروت بطبعته الأولى، عام ١٤٢٠هـ.

عرف الثمالي بأنّه من الرواة المقرّبين جداً من بعض أئمة أهل البيتعليهم السلام، حيث عاصر أربعةً منهم، وهم: السجاد والباقر والصادق والكاظم، ورغم التوثيقات الواضحة الجليّة له في كلمات علماء الشيعة، إلا أنه ضعّف وغمز فيه في كلمات علماء أهل السنّة، لكنّ الملاحظ أن لأحاديثه وجوداً في الكثير جداً من مصادر الحديث السنيّة وكذلك مصادر التفسير الشيعية والسنية معاً.

وينقل أن للثمالي تفسيراً للقرآن، إلا أنه مع الأسف الشديد لا توجد لهذا التفسير نسخةٌ اليوم، وهناك من يرى أنّ ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) كان آخر من عَلِمْنا بوصول نسخة هذا التفسير إليه[3]. مع ذلك فإنّ محاولة جمع متناثر تفسيره في الكتب

(١) انظر: معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٢٣.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٣٢٥.

(٣) انظر: حرز الدين، تفسير الثمالي: ٥٩ ـ ٦٠، المقدمة.

قد تجعلنا نقترب من ذاك التفسير الذي تركه لنا، وضاع مع الأسف.

ويذكر بعض الباحثين[1] أنه وخلافاً لما اتهمت به تفاسير أخرى (ربما من بينها القمي والعياشي) لم نجد الإسرائيليات حاضرةً في تفسير أبي حمزة الثمالي، إلا أنّ المشكلة المؤسفة في هذا التفسير تظلّ هي انعدام الكثير من أسانيده التي تحتاج لجبرها إلى حشد الشواهد والقرائن في المصادر الأخرى لدعمها.

وكسائر تفاسير الشيعة، اهتمّ تفسير الثمالي بأسباب النزول، وفضائل أهل البيت، وتفسير القرآن بالقرآن، وكذلك بالاجتهاد الشخصي ورجوعه إلى اللغة في التفسير أيضاً.

٧. تفسير فرات الكوفي (٣٥٢هـ)

مؤلّف تفسير فرات الكوفي هو الشيخ أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، والذي يظهر أنه كان يعيش في عصر الغيبة الصغرى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وقيل: توفي عام ٣٥٢هـ.

والأمر المؤسف أننا لا نملك من خلال كتب الحديث والرجال والتراجم والتاريخ أيّ معلومات عنه، بل يعدّ من المهملين جداً في كتب الرجال عند المسلمين، إلى حدّ أنّ بعضهم ذكر أنه لو لم نجد اسمه مكرّراً في الأسانيد وفي كتب الشيخ الصدوق لحصل لنا شك أساساً في وجود شخص بهذا الاسم. نعم، حكم السيد الخوئي بوثاقة فرات الكوفي لوروده في أسانيد القمي.

أثر عن فرات الكوفي تفسيرٌ كامل للقرآن مطبوع اليوم في مجلّد واحد كبير يبلغ ٦٢٢ صفحة، وحوى هذا التفسير مجموعة كبيرة من الروايات التفسيرية عن

---

(١) المصدر نفسه: ٦٠.

النبيﷺ وأهل بيته عليهم السلام وكذلك عن الصحابة والتابعين وبعض الشخصيات الأخرى.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الأستاذ محمد كاظم للمرة الأولى عام ١٩٩٠م في طهران، من قبل مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران.

ويظهر من كتاب التفسير أنّ أكثر مروياته أخذها من الحسين بن سعيد الأهوازي، وجعفر بن محمد بن مالك الفزاري، وعبيد بن كثير العامري، كما أنّ هذا التفسير يرويه عن فرات الكوفي الصدوقُ الأول.

وإذا تجاوزنا إشكالية المؤلف نفسه، نجد أنّ هذا التفسير لم ينقل عنه أحد من العلماء ـ مع أنّ أقدم نسخة له وصلتنا تعود إلى القرن العاشر الهجري ـ إلى زمن العلامة المجلسي (١١١١هـ)، باستثناء الحاكم الحسكاني، حيث أكثر من النقل عنه في كتابه شواهد التنزيل، ويحتمل بعضهم أنّ هذا الهجران للكتاب قد يعود لأنه يحوي روايات تنفي العصمة عن سائر الأئمة بعد الإمام الحسين من جهة، كما وأنّ فيه روايات تثبت عصمة أصحاب الكساء، لهذا بدا غير معتنى به من طرف الإمامية والسنّة معاً.

ويبلغ عدد روايات الكتاب ٧٧٥ أو ٧٧٦ أو ٧٧٧ رواية تفسيرية، يرويها عن عشرات من المشايخ، والاحتمال الذي يبدو راجحاً أنّ المؤلّف للكتاب هو شخص زيدي أو لا أقلّ كان يعيش مع الزيدية ويميل إليهم ويتعاطف معهم، ونجد في الكتاب روايات عن الإمام زيد بن علي تنفي العصمة عن غير الخمسة من أهل البيت، ومع ذلك نجده يروي عن الباقر والصادق بما يؤكّد إمامتهما وعصمتهما، إلى

جانب شواهد أخرى تدعم كونه إمامياً.

ولحلّ هذا المشكل في الانتماء الفكري والمذهبي، يمكن بذل جهود مضاعفة في التراث الزيدي في اليمن وغيرها، علّنا نحصل على معلومات مفيدة لتحديد هويته وحاله.

وقد رتّب الكتاب في الغالب على أساس السور القرآنية، لكن داخل كلّ سورة لم يجر ترتيب التفسير وفقاً للآيات، بل في بعض الأحيان نجد أحاديث آيةٍ في سورةٍ متأخرة قد جاءت ضمن آية أو آيات في سورة متقدّمة وبالعكس، ويحتمل أنّ أصل الكتاب كذلك، كما يحتمل أن أخطاءً وقعت من النساخ في تنظيمه، وليس من البعيد عندي أن يكون الكتاب مجموعة مسوّدات متفرّقة لم يتم تنظيمها بشكل نهائي.

هذا، وقد قام محقّق الكتاب ومصحّحه بممارسة شكل من أشكال التنظيم يُشكر عليه.

ويلاحظ أيضاً من خلال تتبع ما جاء عن فرات الكوفي في المصادر الأخرى، ولاسيما شواهد التنزيل للحسكاني، أنّ أصل الكتاب كان مسنداً، إلا أنه مع الأسف الشديد يظهر من النسخة الواصلة إلينا أنّ أسانيده قد حذفت، إلا بعض الأسانيد من أوّل الكتاب إلى الحديث رقم: ٤٠، حيث يبدأ الإرسال إلى نهاية الحديث رقم ٤٨٧، فيعود للإسناد إلى الحديث رقم: ٥٦٤، ثم يعود للإرسال الذي ينتهي عند بداية سورة الكافرون، فيعود مسنداً إلى آخر القرآن الكريم، وبهذا تكون الروايات المسندة منه هي ١١٥ رواية فقط، والمؤسف أكثر أنّ النسخة التي وصلت إلى العلامة المجلسي ونقل عنها في البحار وصلت إلينا وهي مختصرة اختصاراً مخلاً

وفيها الكثير من المشاكل كما يرى بعضهم.

وعلى أية حال، فهذا التفسير يشبه سائر التفاسير في كونه روائياً، قديماً، يستخدم الجري والتطبيق، ومنهج التأويل، ويبيّن أسباب النزول، ويشرح الآيات[١].

٨. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام

يعدّ التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري (٢٥٥هـ) أحد التفاسير الشيعية الإمامية الأقدم، وقد طبع هذا التفسير في ٧٠٣ صفحات محقَّقاً من جانب مدرسة الإمام المهدي في مدينة قم في إيران، وذلك بطبعته الأولى عام ١٤٠٩هـ.

لا يستوعب هذا التفسير القرآن كلّه، فهو ينتهي عند الآية ٢٨٣ من سورة البقرة، وهو يعتمد مناهج التفسير التي رأيناها مع القمي والعياشي وفرات الكوفي فلا نعيد.

والمشكلة الأعظم في هذا التفسير أنه مرويّ بطريق ينتهي إلى كل من أبي يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبي الحسن علي بن محمد بن سيار (يسار)، وهما رجلان مجهولا الحال، بل مهملان جداً[٢]، وهذا القدر من الإهمال يسقط قيمة التفسير كلّه؛ من هنا لم يحظَ هذا التفسير بين الشيعة بكثير أهمية، حيث حمل عليه العديد من العلماء، بل ذهب بعضهم إلى أنه موضوع، يقول السيد الخوئي: «إنّ الناظر في هذا التفسير لا يشك في أنه موضوع، وجلَّ مقام عالم محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير،

---

(١) لمزيد من الاطلاع حول التفسير، انظر: تفسير فرات الكوفي: ٩ ـ ٤٢، مقدّمة المحقق محمد كاظم.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧، و٢١: ١٨٦.

فكيف بالإمام عليه السلام»[1].

وممّن أسقط حجية هذا التفسير ابن الغضائري، والعلامة الحلي، والتفرشي، والمحقق الداماد، والاسترآبادي صاحب منهج المقال، والأردبيلي، ومحمد جواد البلاغي، والمحقق التستري، والميرزا الشعراني، والسيد هاشم الخوانساري، وقد دافع عنه جماعة آخرون ونقل عنه بعض المتقدّمين، ومن أبرز من دافع عنه المحدث النوري[2]، معتمداً على تداول التفسير عند بعض المتقدمين والمتأخرين، وليس بدليل، ولا نطيل.

وممّن مال إلى اعتبار هذا التفسير ولو على مستوى جزئي لبعض رواياته، الشيخ الصدوق، والطبرسي صاحب الاحتجاج، والقطب الراوندي، وابن شهرآشوب، والشيخ علي الكركي، والشهيد الثاني، والمجلسي الأول، والمجلسي الثاني، والحرّ العاملي، والفيض الكاشاني، والحويزي، والحلّي صاحب المحتضر، ونعمة الله الجزائري، والخراساني صاحب إكليل الرجال، والوحيد البهبهاني وغيرهم[3]، لكن في كثير ممّن نسب إليه القول بالتأييد أو الرفض نظرٌ من حيث عدم وضوح تبنّيهم لهذا الرأي.

والحقّ في هذا التفسير ـ كما يبدو بنظرنا القاصر ـ أنّه ضعيف السند، لكن لا يحكم على جميع رواياته بالوضع؛ لعدم التلازم بين الضعف والوضع، فلابدّ من النظر في رواياته بالتفصيل للحكم على هذه الرواية أو تلك بالوضع، كما لابدّ من

(١) المصدر نفسه ١٣: ١٥٧.

(٢) خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ١٩٢ ـ ٢٠٠.

(٣) حول المؤيدين والمعارضين، انظر الرسالة التي كتبها الشيخ رضا أستادي ونشرت في آخر تفسير العسكري: ٦٨٠ ـ ٧٠٣.

مقارنة رواياته بسائر الكتب، فلعلّه يمكن الحصول على روايات مشتركة ولها أسانيد صحيحة في مصادر أخرى، وإن كان الكتاب في أصله ضعيف السند.

هذا، وقد ذهب محمد حسين الذهبي إلى أنّ هذا التفسير قد تأثر بالمعتزلة في الأصول وبالشيعة الإمامية في الفروع الفقهية[١].

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ فإنّ الشواهد التي أتى بها لا تعدو الشاهد والشاهدين، وهذا لا يثبت تأثراً، وأما تأثره بالشيعة الإمامية فهذا غريب، فهل يقال بأنّ تفسير التبيان للطوسي متأثر بالشيعة الإمامية، مع أنّ الذهبي أقرّ بأن رواة هذا التفسير المنسوب للإمام العسكري هم من الإمامية[٢]، فإنّ التأثر متفرّع على كون المتأثر مغايراً للمؤثر، مع أنّ الكتاب إماميّ كلّه في أفكاره وطروحاته، وصاحبه والرواة كذلك.

وقد كرّر الذهبي هذا الأمر في حقّ تفاسير أخرى شيعية، مثل تفسير الصافي للفيض الكاشاني[٣]، وهو خطأ منهجي واضح، فلا يقال بأنّ تفسير الطبري متأثر بأهل السنّة وهكذا.

٩. جامع البيان للطبري (٣١٠هـ)

يعدّ كتاب «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، أبو جعفر (٣١٠هـ) من أهمّ كتب التفسير بالمأثور وأوسعها وأشملها على الإطلاق في القرون الهجرية الأولى، لناحية ما احتواه من نصوص نبوية، وعن الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى زمنه، وأحياناً عن أهل البيت عليهم السلام بعد

(١) انظر: الذهبي، التفسير والمفسّرون ٢: ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٧٩.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٧٤.

الإمام علي عليه السلام.

يقع هذا الكتاب في الحجم الكبير في ثلاثين مجلّداً، وتبدو قيمته ومنهجه في:

١ ـ **قدمه الزمني**، حيث عاش مؤلّفه في القرن الثالث الهجري، فولد في طبرستان في آمل عام ٢٢٤هـ، وتوفي في بغداد عام ٣١٠هـ، فهذه الفترة تعدّ مهمّةً ومتقدّمة نسبياً مع الأخذ بعين الاعتبار ما وصلنا من كتب تفسيرية منها.

٢ ـ **اهتمامه بالأسانيد**، حيث وثّق الطبري معظم المعلومات التي نسبها إلى الرسول وأهل البيت والصحابة والتابعين وتابعيهم وكبار المفسّرين إلى زمنه، وذكر لها أسانيد ثابتة واضحة، تماماً كما فعل في تاريخه «تاريخ الأمم والملوك»، إلا أنه «أكثر في النقل عن الضعفاء والمجاهيل»[1].

من هنا يؤخذ عليه عدم القيام بتقويم تفصيلي للروايات التي جمعها من حيث السند والمتن، كلاً على حدة[2].

٣ ـ **موسوعيّته**، حيث ضمّ هذا الكتاب حجماً هائلاً من الآراء والمواقف والتفاسير، وحضرت فيه أسماء شخصيات كثيرة جداً كان لها باعٌ في عالم التفسير، فلم ينقل لزيدٍ فقط دون عمرو، أو لعمرو دون زيد، بل نقل لكلّ الصحابة والتابعين على اختلافات التفسير والمفسرين، نعم، لا نجد حضوراً كبيراً موازياً لتفاسير أئمة أهل البيت عند الشيعة بعد عصر الحسنين وزين العابدين وزيد بن علي.

٤ ـ **خروجه من مجرّد النقل للآراء إلى حيّز الاجتهاد**، فقد كان يرجّح بين الآراء، ويعتمد على مقدّمات اجتهادية شخصية لتفسير الآية بهذه الطريقة أو تلك، فلم

(١) محمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٣١٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣١٣.

يكن مثل ما وصلنا من تفسير العياشي أو فرات الكوفي أو علي بن إبراهيم القمي، يندر أن يتدخّل بتفسير أو ترجيحٍ من عنده، بل كان على الدوام يمارس اجتهاداً واضحاً.

ولم يقف اجتهاده عند حدود فهم الآية الكريمة، بل كان يجتهد فيما وصله عن السابقين أيضاً، فيضعّف روايةً هنا رويت عن ابن عباس مثلاً، وأخرى هناك رويت عن ابن مسعود، بجهالة راوٍ أو ضعفه ممّن وقع في السند.

٥ ـ امتاز الطبري بقلّة انحيازه نسبياً إلى فريقٍ من الفرق المتطرّفة أو المتشدّدة في الإسلام، فهو وإن كان سنّي المذهب إلا أنه كان له مذهبه الخاص الذي يعدّ اليوم من المذاهب الفقهيّة المنقرضة، وقد خاصمه الحنابلة بشدّة، وهيجوا عليه الرأي العام الذي ثار عليه في بغداد، حتى أنهم حاولوا منع دفنه متهمينه بالإلحاد.

ولعلّ ما يشهد لوسطيةٍ نسبية مارسها الطبري أنّ كافة المسلمين اليوم لا يجدون حزازةً من الرجوع إلى كتابيه في التاريخ والتفسير، ونسبة التشنج من كتبه أقلّ بكثير من غيره. لكنّه مع ذلك يعدّ من أنصار مدرسة الحديث ضدّ مدرسة الرأي والاجتهاد؛ لهذا فهو رغم اجتهاداته، يرى ضرورة الرجوع في التفسير إلى المأثور والمنقول عن المتقدّمين[1].

نعم، اتهمه العلامة الشيخ محمد هادي معرفة وغيره بالتعصّب وظهور النصب منه في بعض المواقف التفسيرية[2].

٦ ـ امتاز الطبري بشكل واضح باعتماده اللغة والشعر والنحو والبلاغة، إذ كثيراً

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣١٩ ـ ٣٢٢؛ وحسين علوي مهر، روش ها وكرايش هاي تفسيري: ١٥١ ـ ١٥٢.

ما نجد عنده استشهاداً بكلام العرب، كما يتعرّض في كثير من الأحيان لإعراب بعض الآيات بهدف الوصول إلى فهم صحيح لها، بل يظهر من الطبري أنه عندما يستعرض الأمور النحوية يذكر رأي المدرستين: البصرية والكوفية، ثم يرجّح واحداً منهما، وقد يجتهد في اللغة فيأخذ لنفسه رأياً خاصاً منفرداً عن الجميع[١].

٧ ـ **اهتمامه بالإجماع**، حتى جعله مقياساً لوزن الآراء وأعطاه قيمةً مضاعفة[٢]، وربما كان ذلك انسياقاً مع نزعة ظهرت في القرن الثالث الهجري تحيل إلى الأخذ بالمجمع عليه، لتخفيف حدة التوتر والانقسام في الأمة.

٨ ـ **عرضه للقراءات القرآنية**، وهو من المصادر المهمّة في هذا المجال، وقيامه بالاجتهاد فيها والترجيح بينها، وهو يرفض القراءات المنفردة والشاذة كثيراً.

٩ ـ **تورّطه برواية الإسرائيليات**، ولا يظهر منه أنه كان متشنّجاً منها، فكثيراً ما رواها دون تعليقٍ أو نقد، لكن في بعض الأحيان كان يعلّق، وهذا ما شكّل نقطةً سلبية في تفسيره، فهذا التفسير رغم كلّ قيمته التي يملكها، إلا أنه مشحون بالغث والسمين، ولعلّ صاحبه أراده موسوعةً يُرجع إليها[٣].

١٠. تفسير التبيان للطوسي (٤٦٠هـ)

يعدّ تفسير التبيان للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)

---

(١) انظر: التفسير الأثري: ١٤٧ ـ ١٥١.

(٢) المصدر نفسه: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٣) لمزيد من الاطلاع حول تفسير الطبري، انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٠٥ ـ ٢٢٤.

من أقدم وأعظم كتب التفسير الموسوعية القديمة عند الشيعة الإمامية، فالطوسي علمٌ من أعلام التشيّع، وكان تلميذاً للمرتضى والمفيد والغضائري، وقد امتاز بالجامعية في الحديث والرجال والفقه والأصول والتفسير والكلام، الأمر الذي أعطى شخصيته طابعاً مرجعياً كبيراً عند الإمامية.

ويمكن تعريف تفسير التبيان عبر النقاط التالية:

١ ـ لا يعدّ تفسير التبيان تفسيراً أثرياً محضاً، على خلاف تفسير جامع البيان أو تفسير القمي أو العياشي، بل هو تفسير جامعٌ إلى حدّ ما، فيه نزعة أثرية وعقلية معاً، ولهذا وضعه بعض العلماء في التفاسير الجامعة، وفصله عن التفسير الأثري[١].

لكنّ قيمته تظهر أنّه أقدم تفسير شيعي إمامي احتوى التفسير الأثري من نصوص أئمة أهل البيت إلى جانب نصوص الصحابة والتابعين، فالقمي والعياشي وغيرهما كان الغالب في النقل عندهم هو نصوص أهل البيت، أما الطوسي فذكر وجوه المفسّرين الآخرين بكثرة، من ابن عباس وابن مسعود، وعثمان، وعمر، وأبي بكر، وعبد الله بن عمر، وجابر الأنصاري، وأبي هريرة، والخدري، وعائشة، وسلمان، وعمار، وأبيّ بن كعب، ومجاهد، والسدّي، والضحاك، ومقاتل بن سليمان، والربيع بن أنس، والحسن البصري، والشعبي، وعكرمة، وسعيد بن المسيب، وطاووس بن كيسان، وعطاء، وسعيد بن جبير وغيرهم، من هنا اكتسب قيمةً مضاعفة على المستوى الشيعي في شمولية الناحية الأثرية التي فيه.

٢ ـ كونه التفسير الجامع الأمّ والأوسع عند الشيعة الإمامية إلى عصره، فالتفاسير الشيعية الإمامية ـ بحسب ما وصلنا ـ إلى زمان الطوسي في القرن الخامس

(١) انظر: معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٧٣ ـ ٣٨١.

الهجري كانت صغيرة الحجم محدودةً جداً، وبعضها ليس جامعاً لكلّ آيات الكتاب، ومجيء تفسير التبيان نقلَ التفسير الشيعي من مرحلةٍ إلى أخرى، بحيث أصبح موسوعياً شاملاً مستوعباً، يخرج من الإطار المذهبي وينفتح على نظريات المذاهب الأخرى، وهذا تحوّل حقيقي في علم التفسير عند الشيعة الإمامية، وقد ألمح الشيخ الطوسي نفسه إلى هذه القضية في مقدّمة تفسيره[1].

٣ ـ يمتاز هذا التفسير ـ شيعياً ـ باشتماله على مقدّمة طويلة تحتوي مجموعة من الأبحاث التمهيدية ممّا يتصل بتأويل القرآن والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وإعجاز القرآن، وقراءاته وأساميه وأسامي سوره وغير ذلك[2]، في حين لم نجد لهذه الطريقة عيناً ولا أثراً في المصنّفات السابقة بهذا الحجم، وهذا يدلّ على تطوّر منهجي فيما يخصّ التفسير، وعلى تطوّر شيعي في علوم القرآن.

٤ ـ اهتمامه بالقراءات وترجيحها، وهذا ما لم نره على هذا المستوى طولاً وعرضاً مع أيّ من المفسّرين الشيعة السابقين.

٥ ـ اهتمامه بجوانب النزول واللغة والشعر والأدب بطريقة جيدة، إلى جانب ممارسته الاجتهاد في فهم الآيات، إلى حدّ أننا نجد ـ وللمرّة الأولى ـ تعرّضاً للأبحاث الكلامية والفقهية والأصولية والتاريخية وغيرها بمناسبة هذه الآية أو تلك، مما له صلة بهذا الموضوع أو ذاك. وقد ركّز هنا كثيراً على القضايا الكلامية.

٦ ـ اعتماده في جملة من الموارد على منهج تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالحديث الشريف.

---

(١) التبيان ١: ١.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣ ـ ٢١.

٧ ـ اعتمادُه مبدأ الترجيح بين الروايات المتعارضة في شأن من شؤون هذه الآية أو تلك، وقد كان الشيخ الطوسي خبيراً في الجمع بين النصوص المتعارضة، كما تدلّ على ذلك محاولته الشهيرة في كتاب «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار».

٨ ـ على خلاف الطبري لم يعتمد الطوسي ـ وبعده الطبرسي ـ أسلوب عرض الأسانيد، لهذا كانت كلّ رواياته في هذا الكتاب عن أهل البيت أو النبي أو الصحابة أو التابعين أو غيرهم مرسلةً لا سند لها، بل في بعض الأحيان لا يذكر حتى صاحب القول، مثل أن يقول: وجاء عن بعض الصحابة أو بعض التابعين أو نحو ذلك.

٩ ـ يظهر أنّ تفسير التبيان ـ ومثله مجمع البيان ـ قد تسرّبت إليه بعض الإسرائيليات، فقد روى عن كعب الأحبار وعن وهب بن منبه، ومع أنه كان يردّ هذه الروايات أحياناً ويعلّق عليها، إلا أنه كان يتساهل معها في أحيان أخرى ولا يذكر شيئاً بحقّها، تماماً مثل الطبري، نعم عند مخالفة الرواية الإسرائيلية لمعتقد أساس كان الطوسي يعلّق عليها[1].

١٠ ـ يظهر من تأمّل كتاب التبيان أنّ أحد مصادره الرئيسة كان كتاب جامع البيان للطبري، إذ يوجد قدر مهمّ من التشابه بينهما، كما أنّ المصدر الأم لكتاب مجمع البيان هو تفسير التبيان، إلى حدّ يمكن اعتبار أغلب ما جاء في مجمع البيان مأخوذاً من التبيان.

وهناك من يرى أنّ الطبرسي الذي أخذ عن كتاب التبيان التبس عليه اسم أبي جعفر الوارد في التبيان فظنه الإمام الباقر، فيما هو أبو جعفر الطبري، ووضعوا كلمة (عليه السلام) بعده خطأً[2]، وهناك نقاش حول هذا الأمر نتركه إلى محلّه.

---

(١) انظر: التفسير الأثري: ١٨٣ ـ ١٨٧.

(٢) نعمت الله صالحي نجف آبادي، حديث هاى خيالي در مجمع البيان: ٢١ ـ ٢٢.

وما قلناه عن تفسير التبيان يصدق على تفسير مجمع البيان للطبرسي سوى حقّ السبق؛ لأنّ مجمع البيان نسخةٌ عن تفسير التبيان في الغالب.

١١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (٤٨١هـ)

يعدّ تفسير «المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المغربي الغرناطي (٤٨١هـ) من أهمّ التفاسير بالمأثور عند المسلمين، حيث مارس فيه النقد والتمحيص، وتبدو محاولته ـ كما يقول ابن خلدون(١) ـ تلخيصاً لكلّ التفاسير التي سبقته وتدقيقاً في الصحيح منها، تبعه عليها القرطبي فيما بعد.

ويشتمل هذا التفسير على مقدّمة جيدة ونافعة، كما أنه خلوٌ من الإسرائيليات، كما يقول العلامة معرفة(٢).

١٢. تفسير الكشف والبيان، للثعلبي (٤٢٧هـ)

هذا التفسير لأبي إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري المتوفى عام ٤٢٧هـ، تميّز بالتوسّع في اللغة والأدب والقراءات، وأجاد في نقل آراء المتقدمين، لكنه تورّط بالإسرائيليات والموضوعات، وقد اعتمد روايات الشيعة مما أثار العتاب عليه بالخصوص(٣).

هذا، وهناك كتب أخرى لأهل السنّة تندرج في التفسير المأثور مثل معالم التنزيل

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٤٤٠.

(٢) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٤٤.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٣٤٥؛ وانظر لمزيد من الاطلاع: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٢٧ ـ ٢٣٤.

للبغوي، وبحر العلوم للسمرقندي وغيرهما، تراجع أحوالها في الكتب المفصّلة[١].

الثاني: مراجع التفسير الأثري

وكما تعدّدت المصادر القديمة للتفسير الأثري، كذلك تعدّدت المراجع المتأخرة التي جاءت بعد القرن الخامس الهجري، ونذكر منها المراجع التالية من باب المثال فقط:

١. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير الدمشقي (٧٤٧هـ)

هذا التفسير الهامّ يرجع إلى الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير البصري الدمشقي الشافعي (٧٠١ ـ ٧٧٤هـ)، تلميذ الشيخ ابن تيمية الحرّاني.

اشتهر هذا العالم بالتاريخ في كتابه «البداية والنهاية»، كما اشتهر بالتفسير في هذا الكتاب، ويعدّ تفسيره مرجعاً مهماً للتفسير الأثري عند أهل السنّة، بعد جامع البيان للطبري مع امتيازات إضافية.

ويظهر أنّ منهجه اعتماد تفسير القرآن بالقرآن، وبالحديث، وباللغة، وبما تقدّم من كتب التفسير كابن جرير، والسمرقندي، والقرطبي، والزمخشري و..

وقد شنّ ابن كثير هجوماً عنيفاً على الإسرائيليات في التفسير وكان ينتقدها بشدّة، وانتقد كعب الأحبار، فكان لا يأخذ بالإسرائيليات إلا ما وافق الأدلّة، لكنه مع ذلك لم يخلُ كتابه منها، مع أنّه كان نقّاداً للأسانيد[٢].

---

(١) لمزيد من الإطلاع على هذه التفاسير، انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٦، ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

(٢) انظر: التفسير الأثري: ١٩١ ـ ٢٠١؛ والتفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٤٠ ـ

٢. الجواهر الحسان، للثعالبي (٨٧٦هـ)

هذا التفسير لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (٨٧٦ هـ) يتعرّض للقراءات والنحو، ويذكر الروايات بلا أسانيد، وهو متهم بالتعصّب[١].

٣. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي (٩١١هـ)

هذا التفسير لجلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (٩١١هـ)، اعتمد فيه التبسيط والاختصار وحذف الأسانيد، وهو يذكر الآية ويذكر تحتها الروايات المتصلة بها دون أيّ تعليق، ولذا احتوى كلّ أنواع الروايات من الغث والسمين والإسرائيليات وغيرها.

٤. تفسير الصافي، للفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)

بعد القرون الأولى، جاء عصر الموسوعات التفسيرية الأثرية عند الشيعة الإماميّة، فالسنّة عرفوا هذه الموسوعات مع الطبري (٣١٠هـ) ثم ابن كثير (٧٧٤هـ)، أما الشيعة فلم يتركوا موسوعة في التفسير الأثري سوى ما أسلفناه عن الطوسي والطبرسي مما كانت مشكلته في إيجازه وعدم نقل الكثير من النصوص الحرفية فيه، وعدم تمحّضه في التفسير الأثري، لهذا انتقلوا بعد ذلك إلى مرحلة الموسوعية في التفسير الأثري، لكن على نطاق النبي وأهل البيت في الغالب، وأهمّ هذه التفاسير ظهر في العصر الإخباري كما سوف نرى، ومن أهمّها تفسير الصافي للفيض الكاشاني.

هذا التفسير للفقيه المحدّث الفيلسوف محسن محمد بن مرتضى ويعرف بالفيض

٣٤٢؛ والذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٧.

(١) التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٤٥.

الكاشاني، وقد ترك ثلاثة تفاسير: كبير ومتوسط وصغير، سمّاها على الترتيب: الصافي والأصفى والمصفّى.

يجمع هذا التفسير (الصافي) بين الرواية والدراية مع غلبة الرواية، وهو يستوعب القرآن كلّه، وقد اعتمد في النقل على تفسير البيضاوي، ثم على الروايات. وهو يمتاز بمقدمة من اثني عشر فصلاً، تتحدّث في قضايا التفسير والتأويل وعلوم القرآن، وتعدّ ذات قيمة كبيرة جداً.

أما منهجه فيعتمد اللغة أولاً، ثم النحو، ثم المأثور، «ولا يطيل إلا إذا وجد في الآية ما يمكن أن يأخذ منه شاهداً على مبدأ»[١]. وأكثر الكتب التي استقى منها رواياته هي تفسير القمي وتفسير العياشي وغيرهما، بيد أنه لا يحقّق في الروايات لا سنداً ولا دلالةً، وقد ذكر العلامة معرفة أنّ فيه الكثير من الإسرائيليات ومن الروايات الضعاف[٢].

٥ـ البرهان في تفسير القرآن، للسيد البحراني (١١٠٧هـ)

هذا التفسير للسيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل الحسيني البحراني الكتكاني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)، وهو محدّث جمّاع للحديث، لكنه لم يناقش أيّ حديث سنداً أو دلالةً، وكان على مسلك الإخباريين في ذلك.

اعتمد البحراني في تفسيره على عدد واسع من المصادر بما فيها مصادر، مثل التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، وتفسير القمي، والاحتجاج للطبرسي، وكتاب سُليم بن قيس الهلالي التي نوقش في اعتبارها على الأقلّ[٣]، ولعدم تدقيقه

(١) الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ١٤٨.

(٢) انظر حول هذا التفسير: معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٣٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣٣١.

في النقل والمصادر والأسانيد كان يسند الرواية والتفسير إلى المعصوم مباشرةً، وقد اعتبر العلامة معرفة ذلك منافياً لـ«شريعة الاحتياط في الدين»[١]، لكن لديه أسانيد في الكتاب.

وعلى خلاف تفسير الصافي، لا يحوي هذا التفسير كلّ آيات الكتاب، لهذا لا يعدّ تفسيراً كاملاً، وقد وصفه العلامة معرفة بالقول: «هو تفسير غير كامل، فضلاً عن ضعف الأسانيد وإرسالها، ووهن غالبية الكتب التي اعتمدها، كما هو خال من أيّ ترجيح أو تأويل، عند مختلف الروايات، ولدى تعارض بعضها مع بعض»[٢].

وهناك من يرى أنّ عدم ترجيحه كان لتديّنه وتواضعه عن مرتبة الرأي والنظر، ويرى هؤلاء أنه لا توجد في رواياته أيّ تناقض، كما يرون قلّة الروايات الإسرائيلية فيه[٣].

اشتمل التفسير على مقدّمة جيدة، ويعتمد تفسير القرآن بالرواية، وفي الغالب عن أهل البيت، وأحياناً عن بعض الصحابة والتابعين، وينقل عن كتب التفسير والحديث الشيعية وغيرها، وكان يميّز المكي والمدني من القرآن، ويبيّن فضائل السور، وأسباب نزولها.

٦ـ نور الثقلين، للحويزي (١١١٢هـ)

هذا التفسير من تأليف الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (١١١٢هـ) أحد علماء الإخبارية، وهو محدّث فقيه وأديب سكن في شيراز، وتخرّج على يديه

(١) المصدر نفسه ٢: ٣٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: التفسير الأثري: ٢٠٥ ـ ٢١٢.

بعض العلماء مثل السيد نعمة الله الجزائري.

يمثل هذا التفسير الكبير جمعاً كبيراً للروايات المتصلة بالآية الكريمة ولو بأدنى درجات الاتصال حتى لو لم تكن بصدد تفسيرها مباشرةً، ولا يستوعب هذا التفسير كلّ آيات الكتاب، كما لا يذكر الآية نفسها، وإنما يقتصر على سرد الروايات تباعاً وفقاً للتسلسل القرآني.

يضاف إلى ذلك، لا يتدخل المؤلّف في شرح الروايات أو نقدها أو تحليلها سنداً أو دلالة أو حلّ التعارض بينها، وهو يصّرح في مقدّمة كتابه بأنّ ما أورده ليس كلّه عن اعتقاد أو عمل، وأنّه يورده للرواية حتى لو كان يخالف أصول المذهب[1].

وبهذا يلقي المحدّث الحويزي عن نفسه مسؤولية بعض الروايات التي أوردها أو بعض الأخبار المتعارضة التي ذكرها، فقد كان همّه جمع التراث التفسيري المأثور عند الإمامية.

ويعتقد العلامة معرفة أنّ أسانيده ضعيفة أو مرسلة إلا القليل المنقول في الجوامع الحديثية المعتبرة[2].

٧ـ كنز الدقائق، للمشهدي (١١٢٥هـ)

تفسير «كنز الدقائق وبحر الغرائب» من تأليف الميرزا محمد بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمّي المعروف بالمشهدي (١١٢٥هـ)، كان تلميذاً للفيض الكاشاني، ولهذا سار على طريقته في هذا التفسير، فأخذ عن البيضاوي والطبرسي والزمخشري وغيرهم، كما تأثر بتفسير نور الثقلين[3].

---

(١) نور الثقلين ١: ٢.

(٢) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٢٧.

(٣) انظر: معرفة، مقدمة تفسير كنـز الدقائق ١: ١٠.

جمع هذا التفسير بين العقل والنقل، فقد ذكر الروايات الواردة في الآيات الكريمة ثم علّق عليها بما رآه أو التفت إليه فيها، أو نقل كلاماً لعالمٍ ما له صلة بالموضوع، وكانت له التفاتات عرفانية وأدبية.

وقد أعرض المشهدي عن الإسرائيليات في الغالب، من هنا أثنى عليه العلامة معرفة بقوله: «تفسير جامع شامل لجوانب عدّة من الكلام، حول تفسير آي القرآن، الأمر الذي جعله فذاً في بابه، وفرداً في أسلوبه، وممتازاً على تفاسير جاءت إلى عرصة الوجود ذلك العهد»[١].

ويمتاز هذا التفسير عن تفسير نور الثقلين ـ كما يقول الآغا بزرك الطهراني ـ بأنه ذكر الأسانيد، وربط الآيات ببعضها، وبيّن إعرابها، لكنّه أخذ الكثير منه (أي من نور الثقلين)، وكأنه هو وزيادة[٢].

٨ ـ بحر العرفان، للبرغاني القزويني (١٢٧٠هـ)

تفسير بحر العرفان ومعدن الإيمان في تفسير القرآن، للمولى صالح بن آغا محمد البرغاني (البرقاني) القزويني الحائري (١٢٧٠هـ)، كان له ثلاثة تفاسير: كبير في ١٧ مجلّداً وهو هذا التفسير، ومتوسّط في ٩ مجلدات، وصغير في مجلّد واحد.

وقد جمع في هذا التفسير المخطوط تفاسير الأئمة للآيات، مرتباً إياها على السور والآيات، مقتصراً على ما يراه صالحاً منها، إذاً فهو مجتهد في اختيار الآثار المروية[٣].

(١) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٣٩.

(٢) الذريعة ١٨: ١٥٢.

(٣) انظر حوله: الذريعة ٣: ٤١ ـ ٤٢؛ والتفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٣٤؛ وأعيان الشيعة ٧: ٣٧٧.

كانت هذه أهم التفاسير الأثرية المرجعية عند الشيعة والسنّة، والتي مهما ناقشنا فيها واختلف الرأي حول قيمتها وخصائصها، تظلّ تعبّر عن مرحلة هامة في تطوّر التفسير والحديث معاً في التراث الإسلامي.

سادساً: إشكاليّات التفسير الأثري، عرض واقتراحات

تحدّثنا فيما سبق عن الأدوار التي يلعبها التفسير الأثري وآثاره الإيجابية في حركة التفسير، ومن الضروري أيضاً أن نتكلّم عن المشكلات التي يواجهها التفسير الأثري وبعض الآثار السلبية التي قد تصاحبه، وذلك بهدف السعي لكسب أكبر قدر ممكن من الإيجابيات، وتجنّب أكبر قدر ممكن من السلبيات.

وأهم ما يمكن ذكره هنا ما يلي:

١. إشكالية ضعف الأسانيد

تعاني التفاسير الأثرية عند السنّة والشيعة على السواء من إشكالية ضعف أكثر أسانيدها، سواء بحذف السند أساساً بالإرسال أم بوجود مهملين أو مجاهيل في السند أو بوجود ضعاف أو وضاعين، بل لقد وجدنا أنّ بعض المصادر التفسيرية غير محرزة النسبة إلى أصحابها، مثل التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، أو يوجد نقاش حولها مثل تفسير علي بن إبراهيم القمي. بل إذا بنينا على نظرية العلامة معرفة وغيره من عدم كفاية غير العلم والاطمئنان في باب التفسير الأثري[1]، فسوف يكون الحال أوضح.

بل هناك بعض الكلام حتى في حال بعض أصحاب التفاسير أنفسهم من حيث

(١) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣١ ـ ٣٢.

الوضع أو التدليس أو الجهالة أو نحو ذلك، مثل ما قيل عن الضحاك بن مزاحم، وإسماعيل بن عبد الرحمن السدّي الكبير، ومحمد بن السائب الكلبي، ومقاتل بن سليمان، ومحمد بن مروان السدّي الصغير[١]، وفرات الكوفي، وابن سيار وغيرهم، وهذا ما يضع التفاسير المأثورة أمام مشكلة عظيمة[٢].

إنّ مشكلة الأسانيد لا يمكن التعامل معها إلا من خلال الخطوات التالية:

أولاً: السعي لرصد كلّ مصادر الحديث والأثر عند المسلمين في جميع كتبهم في القرون الهجرية السبعة الأولى، لاسيما كتب الحديث المعتمدة التي تقوم على الإسناد كالكتب الأربعة والصحاح التسعة، ثم جمع كلّ ما يتصل ـ بشكل أو بآخر، ولو بطريق خفيف ـ بآية هنا أو أخرى هناك، فإنّ هذا سوف يوفّر نصوصاً مسندة للتراث التفسيري؛ نظراً لما عرف عن المحدّثين من الاهتمام الأكبر من غيرهم بأمور الإسناد، وبذلك سوف تتوفر لدينا مجموعة من الأحاديث والآثار تحوي أسانيد جيدة أو لا بأس بها. وقد لاحظنا كتب الحديث فوجدنا عدداً ضافياً من الروايات التفسيرية التي تستحقّ الوقوف عندها، فقد رأينا في كتاب الكافي للشيخ الكليني عشرات الروايات التفسيرية.

ثانياً: جمع كل نصوص التراث الأثري عند جميع المسلمين في موسوعة واحدة، فإنّ الضعف السندي قد يرقى إلى مستوى الوثوق بالصدور عندما تجتمع فيه عدّة روايات متعدّدة الإسناد وعند المذاهب المختلفة، وهذا ما قد يساعد على الخروج ببعض النتائج الموثوقة.

ثالثاً: اعتماد منهج المتن من خلال رصد الشواهد المتنية التي قد تطيح برواية

---

(١) راجع: التفسير الأثري: ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٢) لمزيد من الاطلاع، راجع: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٠١ ـ ٢٠٣.

صحيحة، وقد تصحّح روايةً ضعيفة.

بهذا الطريق ـ وعبر هذه الخطوات الثلاث ـ نستطيع الإشراف على الموروث التفسيري الأثري عند المسلمين كافة، والاقتراب أكثر من النتائج النهائية لموضوع السند.

٢. إشكالية الوضع والإسرائيليات

انطلاقاً من كون القرآن مرجعاً أساسياً، لهذا تكثر الدواعي لاختلاق روايات في تفسيره في محاولة للانتصار به لمصلحة هذا الفريق أو ذاك، ولهذا ظهر في التفاسير الأثرية الكثيرُ من الروايات الموضوعة ذات الطابع الأسطوري والخرافي، فنجد قصصاً فظيعة وأحداثاً مذهلة في هذه التفاسير يجلّ النبي وأهل بيته و.. عنها، ولكثرة نفوذ النصوص المنكَرة المتن إلى روايات التفسير حتى حكم بعضهم بأنّ كل تفسير الإمام العسكري موضوع.. حصلت حالةٌ من انعدام الوثوق بالروايات التفسيرية، حتى أنّه ينقل عن الإمام أحمد بن حنبل أنّه جعل روايات التفسير والمغازي والملاحم مما لا أصل له، في إشارة إلى عدم وجود مصادر معتبرة لهذه المجالات الثلاثة، وإن كان في هذا الكلام مبالغة، كما أشار الدكتور الذهبي[1].

وقد أفاض العلامة معرفة وغيره في الحديث عن ظاهرة الوضع والإسرائيليات في الحديث والتفسير، وذكر نماذج كثيرة يمكن مراجعتها في محلّه[2].

والحلّ المعقول في قضية الوضع والإسرائيليات في الحديث والأثر التفسيريين،

(١) التفسير المفسرون ١: ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٣ ـ ٣١١؛ والتفسير الأثري: ٢٣٧ ـ ٢٤٤؛ والذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٥٧ ـ ٢٠١.

هو القيام بالخطوات التالية:

أولاً: استخدام قواعد اكتشاف الحديث الموضوع التي بحثناها في محلّه، بدون تمييز ولا انتقائية، مركّزين على قواعد نقد المتن، وعلى مرجعية النص القرآني نفسه كونه يساعدنا في كثير من الأحيان على ترجيح رواية على أخرى من روايات تفسيره.

ثانياً: رصد أسماء الوضّاعين أو المتهمين أو المغالين أو الذين عرفوا بالنقل عن كتب أهل الكتاب ومصادرهم ودراسة رواياتهم وتحليلها للتوصّل إلى الخيوط المشتركة التي يمكن من خلالها اكتشاف مؤشرات الوضع في سائر الروايات.

ثالثاً: خلافاً لجماعة يتشدّدون في أمر الروايات الفقهية ويتساهلون في غيرها.. لابد من الانضباط التام بقواعد اعتبار صدور الأحاديث رجالياً حديثياً وتاريخياً عبر نظام النقد السندي من جهة، ونظام حشد الشواهد والقرائن من جهة ثانية؛ لأنّ المسائل التفسيرية تطال الفقه والأصول والعقيدة والأخلاق والسلوك واللغة والتاريخ والمستقبل، فخطورة الروايات التفسيرية أنها تطال مختلف القضايا الدينية بلا استثناء تقريباً.

٣. إشكالية التعارض

عندما نرصد الروايات التفسيرية عند المسلمين قاطبةً، نجد تعارضاً في تفسيرها للكتاب في جملة وافرة من الموارد، لاسيما في ما يتعلّق بأسباب النزول، وما يختصّ بقضايا الخلاف المذهبي، وفي هذا الإطار عندما يُصار إلى إعمال القواعد والخطوات التي أشرنا إليها سابقاً عند الحديث عن إشكاليّتي: الضعف السندي والوضع، سوف تتقلّص بشكل كبير ظاهرة التعارض هذه؛ إذ ستسقط جملة كبيرة من

الروايات التفسيرية عن الاعتبار والحجية بعد ممارسة قواعد النقد السندي والمتني عليها.

ونضيف هنا بأنه من الضروري لمواجهة كلّ من ظاهرة التعارض وظاهرة الوضع في الروايات التفسيرية من التأسيس الأصولي لحجية الروايات التفسيرية من حيث مصدرها، بمعنى أن نثبت أنّ قول مصدر هذه الروايات حجة، وهذا ما سيخفّف من مشاكل كثيرة، فمثلاً هل قول التابعين وتابعيهم في التفسير حجّة؟ فإذا قال مقاتل بن سليمان بتفسير آية بمعنى ما دون أن يقيم وجهاً مقنعاً أو يذكر سنداً فهل قوله حجّة؟ وهل كل قول الصحابي أو التابعي حجة؟ وهل قول أهل البيت حجّة؟ هذا ما لابدّ من بحثه بمنهج أصولي اجتهادي؛ لأنه سيؤثر على قيمة كلّ الروايات الواردة في مجال القرآن الكريم وتفسيره.

فقه الستر والنظر

مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرآة، الصور، التلفزيون..)

تمهيد

من الواضح في الشريعة الإسلامية أنّ هناك مبدأ تشريعياً يحرّم نظر الرجل إلى المرأة، وبالعكس، في الجملة. وقد تناول الفقهاء المسلمون هذا الموضوع، وذكروا آراء ونظريات متعدّدة، من حيث مساحة التحريم هنا وهناك في الناظر والمنظور.

ومن جملة المسائل التي وقعت محلاً لبحث العلماء في دائرة تحريم النظر ما طرحه السؤال التالي: هل أنّ حرمة النظر أو وجوب الستر يختصّان بحال المباشرة، كما إذا كان ينظر إليها دون توسُّط شيء، بحيث يجوز النظر مع الواسطة ـ كالمرآة، أو انتقال الصورة عبر الأثير في التلفزيون، ونحو ذلك ـ، ولا يكون مشمولاً لأدلّة حرمة النظر، أم أنّ حرمة النظر ووجوب الستر يشملان النظر المباشر والنظر مع الواسطة معاً، فيحرم النظر في الحالين، ويجب الستر فيهما معاً؟

لقد باتت هذه المسألة اليوم أكثر أهميةً من الماضي، ففي الماضي كانت الواسطة لا تعدو المرآة، أو الماء الصافي..، أما اليوم فظهرت الصورة الفوتوغرافية على أشكالها، وظهر التصوير عبر الكاميرا بأنواعها، ليعرض ببثّ مباشر وغير مباشر في القنوات التلفزيونية، وعلى مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وغير ذلك.

من هنا لابدّ من البحث في هذه المسألة؛ للنظر في المستندات التي تقف خلف الآراء المختلفة للفقهاء هنا.

وسوف نقسّم البحث إلى قسمين: **الأول**: في حكم النظر والستر مع الواسطة القريبة؛ **والثاني**: في حكمهما مع الواسطة البعيدة.

ومن هنا سوف نحاول ـ بعون الله تعالى ـ دراسة الموضوع وفقاً لأصول الاجتهاد الإسلاميّ، ومن الله التوفيق.

ونشير هنا إلى أنّ تقسيمنا للواسطة إلى قريبة وبعيدة تقسيمٌ عرفيّ أوّليّ بعض الشيء، حيث يرى العرف أنّ مثل: الصور الفوتوغرافية، والتلفزيون ـ ولو مع البثّ المباشر ـ، يمثل وسائط بعيدة غير متعارفة، بخلاف المرآة، والماء الصافي.

١ـ الستر والنظر مع الواسطة القريبة

من الواضح أنّ النظر إلى جسد المرأة ـ وكلّ جسد يحرم النظر إليه ـ بتوسّط الثياب الرقيقة، أو بوضع الناظر نظّارات طبية أو غير طبية، أو من وراء الزجاج، أو من خلال آلة، مثل: المنظار و...، حرامٌ؛ وذلك لصدق عنوان النظر إلى جسد هذه المرأة المنظورة عرفاً بشكل واضح لا لبس فيه. كما يجب على المنظور التستّر في هذه الحال. والعمومات والمطلقات والمقاصد في أدلّة الستر والنظر تشمل هذه الحال أيضاً، ولا تحوي قصوراً من هذه الناحية.

لكن وقع الكلام في الواسطة القريبة، كالنظر من خلال المرآة أو الماء الصافي أو ما أشبه ذلك.

والذي يبدو من الفقهاء المحشّين على «العروة الوثقى» ـ كظاهر عبارة «العروة» نفسها ـ هو القول بحرمة النظر إلى العورة في هذه الحال.

كما يبدو منهم أنّ الاضطرار إلى النظر إلى العورة يجيز النظر إليها، لكن لو كان

يمكن رفع الاضطرار بالنظر إلى المرآة فالأحوط ـ وجوباً ـ الاكتفاء بها[١]. وهذا يعني أنّ هناك تمييزاً ما بين المرآة والمباشرة، وكأنّ الحرمة في المرآة درجة ثانية بالنسبة إلى النظر إلى العورة بالمباشرة.

لكن الذي يبدو من بعض الفقهاء ـ كالمحقق النراقي ـ أنّ النظر في المرآة ونحوها جائزٌ بلا شهوة ولا ريبة. وقد استدلّ على ذلك بانصراف الأدلّة إلى النظر الشائع والمتعارف، وبعدم إحراز كون المنظور هو المرأة أو الرجل؛ لجواز كون الرؤية في المرآة والماء الصافي بالانطباع[٢].

ومع هذا التردّد بين كون المنظور هو العين أو الصورة لا يمكن التمسّك بالأدلّة؛ لكونه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو ممنوع[٣]، بل يمكن الجزم بأنّ المنظور هو الصورة لا العين، فلا يكون المورد مورداً للأدلّة[٤]. ولعلّه لذلك احتاط بعضهم وجوباً فيهما في مقام الإفتاء[٥].

وقد اعتبر السيد الخوئي أنّ النظر عبر المرآة تبنى حرمته على نظريّة خروج الشعاع من العين؛ إذ بذلك يصطدم الشعاع بالمرآة ليصل إلى الجسد المنظور، فيتحقّق النظر، أما لو بُني في العلوم الطبية على نظرية الانطباع والانعكاس فإنّ القول بالحرمة يكون مشكلاً؛ لأنّ المفروض أنّ صورة العورة أو الجسد هي التي تنتقل من المرآة، والناظر إنما يرى الصورة، ولا يرى الجسد، والأدلّة تحرّم النظر إلى

(١) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٣٢١، ٣٢٥؛ ومنتظري، الأحكام الشرعية: ٤٦٨.

(٢) النراقي: مستند الشيعة ١٦: ٦٠.

(٣) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، وقد خرج بالجواز مع احتياط وجوبي.

(٤) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

(٥) انظر: محمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٥٠.

الجسد، ولا تشمل النظر إلى صورة الجسد[١].

ويمكن التعليق هنا:

أولاً: إنّ الثابت علمياً اليوم أنّ النظر يكون بالانعكاس في العين، لا بخروج الشعاع، فلا داعي لأن يعلّق السيّد الخوئي الأمر ويردّده بعد وضوح الموقف العلمي فيه.

لكن لو أريد الاستمرار خلف نظرية الانطباع للزم القول بسقوط حرمة النظر كلياً؛ لأنّ الدراسات الطبية والفيزيولوجية تؤكّد أنّ النظر المباشر نفسه إنما يعبّر عن حمل الضوء للصورة لعكسها في شبكيّة العين، فالعين لا تتصل بالجسد، وإنما ترى ـ بالدقّة العلمية ـ صورته، فأيّ فرقٍ بين المرآة والمباشرة حينئذٍ إذا أريد البناء على نظرية الانعكاس والانطباع؟! ومجرّد حصول الصورة في الصورة لا يغيّر شيئاً في طبيعة الدليل الذي ذكروه هنا.

من هنا يفترض تحييد هذه المفاهيم العلمية الدقيقة، والعودة إلى العرف، الذي هو المحكّم في أمثال هذه الموارد. وهؤلاء لا يفرّقون بين النظر إلى الشيء من خلال المرآة أو بدونها. ولهذا يقول العرف: لقد رأيتُ جسد هذه المرأة، عندما يكون قد رآها في المرآة، ويقول: لقد نظرت إلى شعرها، عندما يكون ذلك في الماء الصافي.

وهذا كلّه يعني شمول الإطلاقات والعمومات للمقام بمعونة الصدق العرفي، وإلا فهل يُلتزم بجواز كشف المرأة جسدها أمام الناظر في المرآة؟ ولو كان ذلك جائزاً فلماذا أجازت النصوص النظر إلى من يريد التزويج بها دون تقييد بالمرآة، مع أنه كان يمكن رفع أغلب موارد هذا الأمر بالنظر في المرآة، وهي متوفِّرةٌ، وليست

(١) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤.

نادرة الوجود؟!

وهذا كلّه يكشف عن أنّ مثل المرآة ليست سوى طريق محض لرؤية الجسم، فلا يصدق سوى رؤية الجسد الآخر حينئذٍ. ولهذا كلّه لو نظر شخص إلى زوجة آخر من خلال المرآة، ثم قال بأنني لم أرَها وإنما رأيت صورتها، لسخر منه العرف كما هو واضح.

ثانياً: إنّ الانصراف الذي ادّعاه المحقق النراقي غير واضح؛ فإنّه انصراف ناشئ عن كثرة الوجود؛ لقلّة تحقّق النظر بالمرآة قياساً بغيرها. وهذا النوع من الانصراف لا يوجب لوحده ـ كما ثبت في علم الأصول ـ صرف اللفظ عن ظاهره.

هذا، إذا سلمنا بوجود انصراف في ذهن العرف، مع أنه لا يحرز وجوده، فإنه لو أرجع السؤال إلى العرف بأنك هل تفهم من دليل حرمة النظر ما يشمل النظر في المرآة لأقرّ بذلك حتماً، ولم يستبعد الشمول إطلاقاً. وليس من الضروري في الفهم العرفي حضور تمام أفراد العنوان تفصيلاً في الذهن العرفيّ.

والذي أعاق الوعي العرفي هو هذا التدقيق الفلسفيّ الدقّي في المفاهيم، والذي طبّقوه هنا. لهذا نطلب توجيه السؤال إلى العرف العام مباشرةً، وليس إلى الذهن الفقهيّ، الذي أثّرت فيه ـ من حيث لا يشعر ـ هذه التفكيكات التي طرحها المحقّق النراقي وغيره.

ثالثاً: إنّ ما ذكره السيد محسن الحكيم من الإشكال في الماء الصافي من جهة عدم تمامية حكايته، بعكس المرآة[1]، لا يبدو واضحاً أيضاً؛ إذ لا يؤخذ في حرمة النظر وضوح الرؤية، وإلا لجاز النظر في النظارات القديمة الخربة التي يبدو منها الأمر

(١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٢٥٠.

مشوّشاً، أو لجاز لضعيف البصر ومشوّش الرؤية النظر إلى جسد المرأة على أساس عدم وضوح الرؤية. فالمهم صرف النظر إلى الشيء، لا وضوح رؤيته أو عدم وضوح الرؤية.

نعم، قد يقصد السيد الحكيم العجز في الحكاية، لا بمعنى عدم وضوح الرؤية، بل بمعنى القصور في صدق حكاية الماء الصافي عن الجسد المنظور، كمن ينظر من بعيد جداً إلى جسد المرأة.

وهذا أيضاً غير واضح، ولاسيما مع ركود الماء وشدّة صفائه. والمرجع في ذلك هو العرف.

رابعاً: إنّ ما ذكره السيد الخوئي وغيره من بناء القول بالحرمة في النظر هنا ـ غير نظرية خروج الشعاع من العين ـ على وجود ارتكاز على عدم الفرق بين النظر إلى العورة وصورتها؛ فإنّ هذا الارتكاز يجبر عدم دلالة الأدلّة على تحريم النظر إلى الصورة[1]، يحتاج إلى تأمل؛ فإنّ وجود ارتكاز متشرّعي على مساواة النظر إلى الصورة للنظر إلى الجسم نفسه في أحكام الستر والنظر وإنْ لم يكن بعيداً، مع أننا لا نستطيع الجزم بمدياته، إلا أنّ السؤال عن سبب وجود هذا الارتكاز، والحال أنّ نصوص الكتاب والسنّة لا إشارة فيها إلى هذا الموضوع؟!

ولو تأمّلنا قليلاً لوجدنا أنّه من الممكن أن يكون سبب هذا الارتكاز هو فهم العرف أو المتشرّعة للنصوص نفسها بدلالاتها وبروحها ومضمونها، فإنّهم فهموا منها الحيلولة دون النظر إلى صورة العورة، فإنّ النظر لا يحظى سوى بالصورة، ولا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ ومصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

فرق في الصورة[١] بين أن يكون أصلها قائماً أو تكون هي قائمة بنفسها فوتوغرافياً إن صحّ التعبير. إنّ عدم تفريق الارتكاز بين الحالتين مردّه إلى عدم تفريق العرف بينهما في ما فهمه من الأدلّة، وفي فهمه لعنوان النظر والستر والرؤية والإبصار و..، لا إلى عنوان آخر جاء في عرض الأدلّة ليكشف عن موقف إضافي من صاحب الشرع بإرفاق الصورة بحكم الأصل، فلا يصحّ الوقوف في فهم النص عند دلالات الألفاظ حرفياً.

خامساً: ذكر بعض الفقهاء أنّ ادّعاء كون النظر إلى الصورة في المرآة يصدق عليه أنه نظر إلى ذي الصورة عرفاً ادّعاء عهدته على مدّعيه. نعم، يمكن الصدق مسامحةً، لكنّ التسامح العرفي في الإطلاق لا أثر له[٢].

وهذا الكلام غير واضح على مستوى إطلاق الصغرى والكبرى. فنحن نسلّم بأنّ النظر إلى بعض الصور لا يصدق عليه النظر إلى ذي الصورة، كما في صورةٍ فوتوغرافية لشخص توفّي قبل مائة عام، حيث لا يقال هنا بأنه حصل نظر أو رؤية لصاحب الصورة نفسه، وهو ميْتٌ في قبره، إلا أنّه في مثل المرآة أو الماء الصافي أو حالات البثّ المباشر في التلفزيون يصدق أنّ المنظور إليه هو ذاك الشخص، غايته أنّ ذلك مع الواسطة، فإطلاق القول بأنّ النظر إلى الصورة ليس نظراً إلى ذي الصورة عرفاً، وأنّ دعوى التساوي عرفاً عهدتها على مدّعيها، غير واضح، وليُلْقَ

(١) لعلّ ما ذكرناه، من أن المرئيّ واحد هو الصورة، هو مراد السيد الروحاني ممّا قاله بأنّ المرئي في الحالتين هو الموجود الخارجي، لا مثاله، لكن بطريقة عكسية، فانظر له: فقه الصادق ١: ١٧٠.

(٢) القمّي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨٠؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

الأمر إلى العرف المجرّد عن البحث الفقهي الدقيق، وليلاحظْ ذلك من خلال ما قلناه، فهل يقبلون الاعتذار عن النظر في المرآة إلى النساء بأنه لا ينظر إليهنّ؟!

أما في جانب الكبرى فإنّ إطلاقه دعوى أن لا أثر لتسامح العرف في الإطلاق غير صحيح؛ لأنّ المرجع في فهم النصوص هو العرف. وعندما يلقي المعصوم النصّ على العرف فعليه أن يلاحظ طريقة فهم العرف للنصوص. فإذا كان العرف يفهم من تحريم النظر إلى جسد المرأة تحريم النظر إلى الصور، ولو بارتكاز عدم الفرق، ويرى أنّ هذا مشمول لذاك، فإنّ هذا معناه أن المتكلّم أراد هذا الشمول، ولو لم يرده لبيّن؛ لعلمه بطريقة العرف في الفهم، سواءٌ سمّينا ذلك تسامحاً من طرف العرف أم لم نسمّه. نعم، لو كان الكلام يعني عند العرف معنىً ما، لكنّ العرف يقوم بتوسعة المصداق من باب ادّعائه عدم الفرق، لا من باب إقراره بفهم هذه التوسعة من الكلام نفسه، لتكون مراداً جدّياً للمتكلّم، فهنا لا يُلزم المتكلّم بادّعاء العرف، ولا يكون لادّعائه قيمة.

سادساً: حاول بعض الفقهاء تأييد التفريق بين النظر إلى الجسد والنظر في المرآة والماء الصافي ببعض الروايات الخاصّة الواردة في باب الخنثى، وهي:

أـ رواية موسى بن محمد: أنّ يحيى بن أكثم سأله ـ أي أبا الحسن الثالث ـ في المسائل التي سأله عنها: وأخبرني عن الخنثى وقول أمير المؤمنين فيه: يورث الخنثى من المبال، من ينظر إليه إذا بال، وشهادة الجارّ إلى نفسه لا تقبل؟ مع أنه عسى أن تكون امرأةً وقد نظر إليها الرجال، أو عسى أن يكون رجلاً وقد نظر إليه النساء، وهذا ممّا لا يحلّ. فأجاب أبو الحسن الثالث عليه السلام عنها: «أما قول علي عليه السلام في الخنثى أنه يورث من المبال فهو كما قال، وينظر قوم عدول يأخذ كلّ واحد منهم مرآةً، وتقوم

الخنثى خلفهم عريانة، فينظرون في المرايا، فيرون شبحاً، فيحكمون عليه»[١].

ب ـ خبر الشيخ المفيد، قال: روى بعض أهل النقل أنه لما ادّعى الشخص ما ادّعاه من الفرجين أمر أمير المؤمنين عليه السلام عدلَيْن من المسلمين أن يحضرا بيتاً خالياً، وأمر بنصب مرآتين: إحداهما مقابلة لفرج الشخص؛ والأخرى مقابلة للمرآة الأخرى، وأمر الشخص بالكشف عن عورته في مقابلة المرآة، حيث لا يراه العدلان، وأمر العدلين بالنظر في المرآة المقابلة لها، فلمّا تحقّق العدلان صحّة ما ادعاه الشخص من الفرجين اعتبر حاله بعدّ أضلاعه، فلمّا ألحقه بالرجال أهمل قوله في ادّعاء الحمل وألغاه ولم يعمل به، وجعل حمل الجارية منه، وألحقه به[٢].

فإنّ هاتين الروايتين تدلان على أنّ النظر في المرآة مغاير للنظر المباشر في الحكم، وإلا لتمّ النظر مباشرةً بلا حاجة إلى توسّط المرآة[٣].

وقد حاول بعض المعاصرين الردّ على هذا الاستدلال بهاتين الروايتين بأنه لا مانع من أن يكون النظر إلى العورة في المرآة حراماً حرمةً أخفّ من حرمة النظر إليها بالمباشرة، فلا تدلّ الروايتان على الترخيص حينئذٍ[٤].

وكلامه صحيح في الرواية الثانية، لكنّ ظاهر سؤال يحيى بن أكثم في الرواية الأولى يعطي أنّه يعتقد بالحرمة، وجواب الإمام له باستخدام المرآة لا يمكن أن يكون جواباً إلا بفرض مركوزيّة الرخصة في المرآة حتى في ذهن يحيى بن أكثم، وإلاّ لا يكون جواب الإمام ردّاً على إشكال ابن أكثم حينئذٍ.

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ١٥٩؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) المفيد، الإرشاد ١: ٢١٤؛ ومناقب آل أبي طالب ٢: ١٩٧.

(٣) انظر: مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٤) راجع: الروحاني، فقه الصادق ١: ١٧٠.

من هنا يُضاف لإسقاط الاعتماد على هذه الروايات ضعفُها السنديّ؛ فإنّ الخبر الأول ضعيف السند بمحمد بن سعيد الآذربيجاني[١]، وموسى بن محمد[٢] (بعد عدم الأخذ فيهما بنظرية توثيق كلّ من ورد في «تفسير القمي»)، والحسن (الحسين) بن علي بن كيسان[٣]؛ وأما الخبر الثاني ففي غاية الإرسال.

ومن خلال ما تقدّم وسيأتي يظهر أنّ النظر إلى ما يحرم النظر إليه من خلال الوسائط القريبة، ولو مثل: المرآة، والماء الصافي، حرامٌ؛ لكونه مشمولاً للأدلة الواردة في الستر والنظر. ولذلك يحرم الكشف أيضاً. ومنه يظهر أنّ ما جاء في كتاب «المنتزع المختار»[٤] ـ في الفقه الزيدي ـ من جواز النظر عبر المرآة ولو لشهوةٍ غير صحيح.

٢ـ الستر والنظر مع الواسطة البعيدة

ونقصد بالواسطة البعيدة ما كان مثل رؤية المشاهد الثابتة أو المتحرّكة في التلفزيون ببثّ مباشر أو غير مباشر، والسينما، وما كان على أشرطة الفيديو، أو الأقراص المدمجة، وفي أجهزة الحاسوب (الكمبيوتر)، أو على شاشات الأجهزة الخلوية، ونحوها، أو عبر الصور الفوتوغرافية بأنواعها المختلفة، وما شابه ذلك.

ولم تبحث هذه المسألة فقهياً من قبل؛ نظراً لعدم الابتلاء بها. وحتى في الفترة

---

(١) انظر حوله: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١١٦ ـ ١١٧، رقم: ١٠٨٥٠، و١٧: ١١٨، رقم: ١٠٨٥٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٨٠ ـ ٨٢، رقم: ١٢٨٦٨، ١٢٨٦٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٦: ٥٨، رقم: ٢٩٩٣، و٧: ٥٢، رقم: ٣٥٤٥؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٩.

(٤) المنتزع المختار ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

المتأخِّرة غلب عليها طابع الإفتاء بدل وجود دراسات بحثية مستقلّة في هذا الإطار. لكن بإمكان الباحث الحصول على وجهة نظرهم من تحليل ما ذكروه في قضية المرآة والماء الصافي، فإنّ الحكم بالجواز يفترض أن يكون منشؤه القصور في أدلّة التحريم؛ لعدم شمولها للنظر إلى صورة الشيء، كما لا مجال لإحراز المناط ووحدته، كما صرّح بذلك كلّه بعضهم(١).

فقد تحدّثت بعض فتاوى الفقهاء عن جواز النظر ـ بلا شهوة وريبة ـ إلى الصورة الفوتوغرافية، وشاشات السينما، والتلفزة(٢).

وذهب السيد محمد سعيد الحكيم لدى حديثه عن النظر إلى عورة الغير إلى أنّ النظر عبر الواسطة التي تعكس الحجم حرام، أما النظر إلى الصور الفوتوغرافية فيجوز، وكذلك الصور التي تكون ثابتةً لا تتحرّك(٣). وكأنّ الجامدة عنده أوضح في الجواز.

واختار بعض الفقهاء ـ كالسيد الخوئي ـ التفصيل في النظر إلى الصورة الفوتوغرافية بين أن يكون الناظر عارفاً بالمرأة المنظورة فلا يجوز، وأن لا يعرفها فيجوز بلا شهوة ولا ريبة(٤).

وذهب فريقٌ رابع إلى القول بالتفصيل في النظر إلى مثل التلفزيون بين حالتَي: البثّ المباشر، فلا يجوز؛ والبث غير المباشر، فيجوز النظر، مع عدم الشهوة

(١) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥١.

(٢) انظر: محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية ١: ٢٤٥، ٢٤٦.

(٣) مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥١.

(٤) صراط النجاة ٣: ٢٥٧؛ واستحسن الاحتياط السيدُ الكلبايكاني في مجمع المسائل ٢: ٢١٣. وظاهر بعض كلماته أنّ الاحتياط وجوبيٌّ، فانظر: المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ كما ذكر هذا التفصيل محتاطاً السيد السيستاني في منهاج الصالحين ٢: ١٤ ـ ١٥.

والريبة[١]. ويظهر أنّ المدرك في هذا الحكم هو صدق النظر إلى الشيء في البثّ المباشر، غايته بتوسّط وسائط، بخلاف غير المباشر، حيث لا يقال بأنني أنظر إليه الآن، ولاسيما مع وفاته، فيشكل شمول الأدلّة له.

نعم، ذهب السيد صادق الشيرازي إلى القول بحرمة النظر مطلقاً في تمام هذه الصور والحالات[٢].

والذي يمكن التعليق عليه هنا ما يلي:

أولاً: هل أسّست النصوص الشرعية الواردة في باب الستر والنظر لحرمة النظر للصورة أم للعين؟ وهل كان منظورها صورة الشيء أم عينه؟

يبدو في كلمات العلماء مفروغية أخذ العين في الأدلّة، وأنّ الصورة خارجة.

لكن قد يقال في مقابل ذلك: إنّ تحريم كشف العين إنما هو لحرمة تمكين الآخر من أخذ صورةٍ لها في ذهنه وعقله، وإنّ إشكالية باب الستر والنظر والقلق الذي يحمله الشارع في هذا الإطار هو هذا الأمر، لا العين، على خلاف باب اللمس. وهذا أمرٌ يفهمه العرف أيضاً؛ فإنّ اللمس له علاقة بعين الجسد، ولا يتصوّر عرفاً من دونه، أما النظر فإنّ العناصر المحظورة فيه هي حصول الناظر على صورة الجسد؛ فإنه لن يحظى بأكثر من هذا، وهنا لا يفرّق العرف في هذا الأمر بين معرفة

---

(١) علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ٤٠، ٤٣؛ وقد يظهر من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد: ٣٥٣.

(٢) انظر: صادق الشيرازي، ١٠٠٠ مسألة في بلاد الغرب: ٣١٥؛ ولعلّه مختار الشيخ محمد مهدي الآصفي، حيث عقد بحثاً حول «حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح»، في مجلة فقه أهل البيت، العدد ١١ ـ ١٢، لعام ١٩٩٩م، ورغم تعرّضه للستر والنظر مفصّلاً هناك، لكنّه لم يشر إطلاقاً إلى هذا البحث الذي عقدناه، وإنّما أطلق الحكم، فقد يُفهم منه تأييد عدم الفرق بين الحالات المذكورة.

الجسد من خلال الصورة المباشرة ومعرفته بغيرها؛ فإن الكلّ واحد. ألا ترى أنّ المرأة لو نظر إلى صورتها تأذّت وانزعجت كما لو نظر إلى جسدها، ولاسيما مع كون الصورة متحرّكة. إنّ هذا يعني عدم تفريق العرف في باب النظر بين الصورة وذي الصورة.

ولعلّ هذا هو مراد السيد الخوئي من ارتكاز عدم الفرق، عندما نجعل صاحب هذا الارتكاز هو العرف العام، لا الذوق المتشرّعي بالمعنى الخاص، والذي قد يتصل بملاكات الحكم وخصوصيّاته أحياناً.

وقد يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً بمراجعة النصوص الأصلية التي لا نرى وجود قيد العين فيها، حتى نتذبذب بين العين والصورة:

١ ـ قال تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...**﴾ (النور: ٣٠ ـ ٣١).

فإنّ ظاهر هذه الآية لزوم غضّ البصر ـ بصرف النظر عن بعض التفاسير التي تخصّ ذلك بمثل الشهوة والفتنة ـ دون بيان المتعلَّق، ولا يقال لشخص: إنه غضّ بصره عن فلانة إذا نظر إلى صورها، أو مقاطع متحرّكة من صورها، سواءٌ ببثّ مباشر أم غيره، متحرّكةً كانت الصورة أم غير متحرّكة. مع أنّ خصوصية التزكية الواردة في الآية شاملة للموردين أيضاً؛ فإنّ حجم التلوّث من خلال الصور ونحوها قد يزيد أضعافاً على غيره، والصورة قد يمكنه التأمّل فيها وتكرار النظر بها لا يتسنّى له إلى الجسد عينه.

إضافةً إلى ذلك هل يصدق على المرأة عرفاً أنها لم تُبدِ زينتها عندما تستر عين الجسد، لكنها تصوِّره بصور متحرِّكة وغيرها وتعرضه بين الناس أو تعطيه

لشخص ينظر إليها عريانةً أو شبه عريانةٍ أو مكشوفةَ الرقبة أو الرأس؟!

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ٥ ـ ٦، المعارج: ٢٩ ـ ٣٠).

فإنه لا يصدق حفظ الفرج ـ بناءً على شمول الآية لمثل باب الستر والنظر ـ على تقدير كشفه بالصور والأفلام، ولا يفهم العرف أنّ هذا الشخص حافظٌ لفرجه، فتكون الآية ملزمةً بالستر ولو عبر هذه الوسائط. وإذا بُني على وجود ملازمة عرفية بين ما يجب حفظه من طرف الذات وما يحرم النظر إليه من طرف الغير كانت الآية مفيدةً للحرمة مطلقاً أيضاً.

أما السنّة الشريفة فالكثير من الروايات لا يبيّن متعلّق النظر وأنّه جسد الإنسان.

ولو أخذنا على سبيل المثال: معتبرة الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»[1]. فإنّ العرف يفهم هنا حرمة النظر؛ لإفضائه إلى الانحراف ولو بعد حين. وما أخذته الرواية كما ينطبق على الجسد ينطبق كذلك على الصور.

بل إنّ رواية النظرة تلو النظرة، أو لك الأولى دون الثانية، غالبها لا تقييد فيه بجسد المرأة أو شعرها فلتراجَعْ، وإنْ كانت ضعيفة السند، والانصراف سببه كثرة الوجود، كما قلنا سابقاً، وهذه الروايات وإن لم يكن بعضها في مقام البيان من ناحيتنا لكنّ سكوتها جميعاً على كثرتها يفيد.

ومن ذلك خبر محمد بن سنان ـ بناء على قول من يصحِّح رواياته ـ في ما كتبه الإمام الرضا له في جواب مسائله: «وحرم النظر إلى شعور النساء...؛ لما فيه من

---

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٨.

تهييج الشهوة»[١]. وعليه فلا قصور في الأدلّة عن الشمول لمثل النظر إلى الصورة المتحرّكة وغيرها ببثّ مباشر وغيره.

ثانياً: إذا تمّ الاستناد إلى ما بحثناه في دراسة أخرى حول لمس الرجل المرأة، من أنّ مراجعة باب الستر والنظر تفضي إلى الاقتناع ـ كما ذهب إليه الشيخ منتظري[٢] ـ بأنّ جوّ الأدلّة كلّها هو تحريم النظر إلى المرأة ضمن عنصرين وملاكين، يستقلّ كل واحدٍ منهما بالحكم:

الأول: العنصر الأخلاقي (الجانب الجنسي)، فلا يجوز النظر مع شهوة، أو بحيث يخشى فيه من الفساد الأخلاقي.

الثاني: العنصر الإنساني الحقوقي (جانب الاحترام والتقدير)، بحيث يراد من تحريم النظر احترام أسرار المرأة وخصوصيّتها في جسدها.

وإذا ثبتت هذه النظرية، التي ترجع إلى مناط الحكم انطلاقاً من رصد شامل لباب الستر والنظر ـ رغم أنّه رفضها بعضهم[٣] ـ، فلا فرق فيها أيضاً بين الصورة وغيرها، ويجوز النظر إلى الصورة، كما إلى الجسد، عندما لا يحصل أحد هذين الأمرين.

نعم، وفقاً لهذا الرأي يجوز النظر عبر الوسائط البعيدة مطلقاً، في كلّ مورد غير شهوي، ولا يلزم منه الفتنة، ولا ينافي احترام المرأة، أما إذا كان شهوياً، أو منافياً لاحترام المرأة، فلا يجوز، لكنّ هذا ليس لأجل التمييز بين الصورة وذي الصورة، بل لأنّ أصل الحكم ـ ولو في ذي الصورة ـ مقيّدٌ بقيدين.

(١) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٦٥.

(٢) انظر: ديدگاه ها: ٥٧١.

(٣) انظر: محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج ٢: ٥٠، حيث رفض تسرية الحكم بوحدة المناط.

ثالثاً: يمكن العودة إلى ما ذكره السيد الخوئي في الواسطة القريبة، كالمرآة، من وجود ارتكاز بعدم الفرق بين الصورة وذي الصورة؛ إذ على هذا الارتكاز يمكن الحكم بحرمة النظر إلى الصورة كحرمته إلى ذيها. وهذا الارتكاز إمّا راجع إلى ما قلناه سابقاً في التعليق الأوّل، فيكون العرف هو مرجعيّته، أو إلى هذه النظرية الأخيرة التي ترجع إلى تحديد ملاكات باب الستر والنظر، فيكون مآله إلى ارتكاز متشرّعي منطلق من فهم ـ ولو نسبي ـ للملاكات والخصوصيّات الراجعة إلى الأحكام.

ونتيجة البحث أنّ التعامل مع الصورة في مسألتي النظر والستر ـ دون اللمس ـ حكمه حكم التعامل مع ذي الصورة تماماً، بلا فرق بين الصور المتحرّكة والثابتة، وبين البثّ المباشر وغير المباشر.

النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر لصاحب الصورة

قلنا بأنّ بعض الفقهاء ذهب إلى تجويز النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر للمرأة التي في الصورة، ويجوز للمرأة إيصال أفلام الفيديو أو الكاميرا إليه لتظهير صور فوتوغرافية وغيرها لها.

والمستند في ذلك قد يكون وجود الواسطة البعيدة، وقد يكون أمراً آخر:

أـ أما إذا كان المدرك هو أصل وجود الواسطة فالمفترض عدم التمييز بين المعرفة وعدمها؛ لفرض أنّ العنصر المجوّز هو الواسطة. وهي موجودة في الحالين معاً، فلا معنى للتفصيل بين المعرفة وعدمها.

ب ـ وأما إذا كان المدرك أمراً آخر، فقد يقال:

أولاً: إنّ هناك انصرافاً في أدلّة الستر والنظر عن مثل الصورة التي لا يعرف

الناظر إليها صاحبتها أصلاً، ولاسيما مع عدم إمكان المعرفة عرفاً، ومعه لا يكون المورد مشمولاً للحكم بالحرمة.

ويجاب بأنّ سببَ هذا الانصراف ـ لو تمّ ـ عدمُ وجود مثل الصور ونحوها في عصر نزول الآيات وصدور الأحاديث، ومثله لا يقف مانعاً أمام الاستناد إلى إطلاق الأدلّة. ولهذا نحن ندّعي وضوح شمول الأدلّة للمورد، فإنّ الأمر بستر العورة لا يمتثل عندما يكشف الإنسان عورته في صورة أو فيلم متحرّك ويسلّمه لشخص لا يعرفه. ولم نجد في أيّ نصّ من النصوص المعتبرة أيّ قيد يتصل بمعروفية الناظر أو المنظور، بل على العكس من ذلك فإنّ مورد بعض الأدلّة قريب من المرأة غير المعروفة، ولم يسأل المعصوم الرواة عندما كانوا يستفهمون منه عن أحكام النظر عن مدى معرفتهم للمرأة المنظورة، فلو كان هناك تفصيل لما صحّ منه إطلاق الجواب. فعدم الاستفصال في كل الروايات معاً شاهد على عدم الفرق في الحكم بين الموردين.

من هنا لا نعتقد بوجود انصراف أساساً، فضلاً عن صيرورته مانعاً عن انعقاد الإطلاق. ولو صحّ الانصراف لجاز النظر المباشريّ إلى المرأة التي لا يعرفها، كما لو سترت وجهها وكشفت ساقيها أو يديها!! وهو ما لا يقول به أحدٌ في ما نعلم.

ثانياً: إنّ المستفاد من أدلّة الستر والنظر أنّ الحكم كان على أساس عنصرَي: الشهوة؛ والاحترام. ومن الواضح أنّ النظر إلى مثل صورة امرأةٍ لا يعرفها أساساً ليس فيه أيّة منافاة للمقصد من الحكم، ومعه فيحكم بالجواز لذلك.

ووفقاً لصحّة هذا الرأي، الذي ذهب إليه الشيخ منتظري، لا يبعد القول بصحّة التفصيل في الجملة، إذا تمّ الالتزام عرفاً بعدم إمكان المعرفة في المنظور القريب،

بحيث لا تكون هذه المرأة ممَّن تقع في حيّز إمكان معرفتها من قبل الناظر، ولاسيما مع تعدّده. كما لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار نوعية الصورة الملتقطة للمنظورة، فإنّ ذلك يساهم عرفاً في العنصرين المذكورين. فالقول بالجواز مطلقاً في حال عدم المعروفية غير سليم، ولو وفقاً لهذا الرأي، بل لابد من التفصيل في التفصيل.

نتيجة البحث

الذي يظهر بمراجعة الأدلّة في موضوعي الستر والنظر في الشريعة الإسلامية أنّ الحالة والمورد الذي تحكم الشريعة فيه بحرمة الكشف أو حرمة النظر لا تميّز فيه بين المباشرة وبين حالة وجود الواسطة القريبة جدّاً، كالنظارات، أو المنظار؛ والمتوسّطة القرب، كالمرآة، أو الماء الصافي؛ أو البعيدة، كالصور الفوتوغرافية، أو الأفلام، بلا فرق في ذلك بين البثّ المباشر وغير المباشر، وبين الصور المتحرّكة والثابتة، وبين معرفة الناظر للمنظور وعدمه، على تفصيل وفق بعض النظريات. ولا أقلّ من استدعاء ذلك الاحتياط الوجوبي في مقام إبداء الرأي لمن يتصدّى للإفتاء، بناءً على ثقافة الاحتياط الوجوبي. والله العالم.

المحتويات

الفقه الإسلامي، ضرورات للدخول في مرحلة جديدة

الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي
قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

المرأة ومرجعية الإفتاء

دراسة فقهية استدلالية حول شرعية تقليد المرأة

الشهادة على الزنا
بين المعاينة واليقين

الوقف النقدي في الفقه الإسلامي
قراءة استدلالية

المستشرقون وحجيّة السنة النبوية الشريفة
مطالعة تحليلية نقديّة

حجية الحديث في تفسير القرآن الكريم
مطالعة في المفهوم، الأدوار، التاريخ، الأعمال، والإشكاليات

فقه الستر والنظر

مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرآة، الصور، التلفزيون..)

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي.
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com